الافتتاحية

ثقافة الطفل

الدكتورة مها قنوت
وزيرة الثقافة

عندما نبحث عن عالم جميل... ما يزال اللون فيه.. طاهراً.. نقياً.

ما تزال الفكرة فيه.. طيراً بلا قيود... ما يزالُ الحلم فيه ورديّاً.. بلا حدود.

نعود إلى الطفولة.

ففيها كلُّ الأجنحة المحلقة نحو آفاق لا تعرف النهاية... ولا تعترف إلا بالجميل والنبيل والرفيع من القيم.

فإذا عدنا إلى الثقافة... فالمثقف الكبير.. حالةٌ فرديّةٌ.. شخصيةٌ.. لكنها عندما تتآلف مع حالات عديدة مماثلة.. فإنها تشكّل تلك الخطوات الجبّارة التي تخطوها أمةٌ.. بمجموع أبنائها.

والمثقفون... هم أركان التطوّر دائماً.. وهم الألقُ السابق..إلى اكتشاف الفكرة.. والخطوة اللازمة.. قبل تطبيقها... لكن ذلك لا يحدث عبَثًا... ولا مصادفةً... كما أنّ ذلك لا يحدث بين يومٍ وليلةٍ.. يبرق فيها موسيقي لامع.. أو رسام.. أو كاتب أو شاعر.. إنّ ذلك يحتاج إلى سنين طويلة... فالمعرفة والثقافة... قضيةٌ تراكمية تحققها جهودٌ مستمرة ودؤوبة.. وصبرٌ على المتابعة والسعي للاستزادة دائماً.. من كلٍ ما هو جديد... ومبتكر.

لذا.. فنحن على يقين.. أنّ الشاعر الكبير.. لا يكون شاعراً كبيراً إلا عندما يبدأ صغيراً ثم يكبر... وهذا يعني أنّ تكوينه.. يستمر سنواتٍ طويلةً.. حتى يصل إلى نضج التجربة الشعرية.. وامتلاك أدواتها ووسائل التعبير المتميز فيها... حتى يضع بصمته وإبداعه من قصائد منتظرة.

وهذا ما ينطبق على كل أنواع الإبداع في الثقافة.. وعلى كل الفنون.

مشروع ثقافي كبير... تبدأ وزارة الثقافة.. في النهوض به.. ودعمه.. مجتهدين في السعي لتحقيقه.. لأنّه.. السعيُ لتكوين المثقف الكبير... مذ كان طفلاً.

ثقافة الطفل تعني: كتاب الطفل.. مجلة الطفل... مسرح الطفل... سينما الطفل.. رسمه وموسيقاه.

إننا إذ نُحدث مديريةً جديدة في وزارة الثقافة هي مديرية ثقافة الطفل.. التي تهتم بكل مكونات الثقافة اللازمة لإعداد مثقف مستقبلي... ونطلق العمل في هذه المديرية باحتفال مهرجاني.. يتزامن مع يوم استشهاد الطفل الفلسطيني محمد الدرّة... إنما نعلن للعالم.. أننا أهل الثقافة.. والمحبة.. والسلام.. وأنَّ أطفالنا يسعون دائماً لمستقبل آمن، مشرق.. لكننا نقولها.. ودائماً: إنَّ الطفل الذي لا يستطيع أن يجد الطمأنينة... يبحث عنها.. ويستنجد بالكبار لتأمين سكينته وأمنه.. فما بالك إنْ كانت الحياةُ الحرةُ الكريمةُ.. هي ما يبحث عنه!!؟ عند ذلك يغدو الدفاع عن حقه في الحياة مطلباً أول.. وهذا حال أطفالنا في كل شبرٍ عربي محتلٍ.. في الجولان وفلسطين... يحملون دماءهم على أكفهم.. عوضاً عن الحقائبِ المدرسية التي حرمهم العدو منها... ويموتون... ... قصداً وترصداً.. كما مات الدرّةُ.. وهو يلوذ بظهر أبيه.

واحتفالنا بإطلاق المديرية مع يوم استشهاده.. تأكيدٌ لكل ثوابتنا الراسخة... أنْ لا تنازل عن شبرٍ من أرضنا العربية المحتلة.. وأننا دائماً... دعاةُ سلام.. شريطة الحفاظ على الثوابت التي لا تنازل فيها.

نحتضن الجميع.. ونرعى الجميع... وندفع بالمبدعين... لنقدمهم.. مشروع إبداعٍ ثقافي مستقبلي.. كبير.

بتوجيه ورعاية كريمة من السيد الرئيس بشّار الأسد لكل الخطى.

نعمل... والله ولي التوفيق.

السببية والارتياب (الأسس العلمية والفلسفية)

د. شمس الدين عبد الله شمس الدين ❖

السببية (Causality) ظاهرة كونية وجودية (Antologic) ومفهوم ومبدأ معرفي (Epistemic) وخاصية عامة من خصائص طيف واسع من العلاقات التي تنتظم الأشياء والظواهر وتحكم حركة الطبيعة والمجتمع والفكر والتقنيات.

والسببية كظاهرة وجودية تعني أن لكل حادث (نتيجة) سبب.

الحدث (Event) هو حالة نتيجة لفعل عامل سببي (Causality Factor)، مسبب.

السبب (Cause) فعل مؤثر يؤدي إلى وقوع حدث - نتيجة.

(❖) د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: باحث من سورية، دكتوراه في الهندسة، له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

النتيجة (Result) هي حالة أو كينونة تتجلى في نشوء الأشياء، وتغيرها أو تحولها، نموها أو تطورها، انبعاثها أو صيرورتها.

يرتبط الحدث - النتيجة بالحدث - السبب بعلاقة تسمى بالعلاقة السببية.

العلاقة السببية (Causality Relation) هي علاقة بين طرفين يؤثر أحدهما على الآخر، مما يؤدي إلى وقوع حدث. أو علاقة بين حدثين يسبب وقوع أحدهما، وقوع الحدث الآخر.

وبشكل عام يعبر عن العلاقة السببية بالنموذج (سبب - نتيجة).

من أهم خصائص العلاقة السببية، أنها علاقة غير آنية. بمعنى أن السبب يسبق، على محور الزمن، النتيجة. وهي علاقة مطردة، يمكن أن تولد سلسلة أو شجرة أو شبكة من العلاقات السببية.

والسببية كمبدأ (Principle) من أقدم وأرسخ المبادئ العلمية التي عرفها الفكر البشري[1]. فرغم الهزات العنيفة والتطورات العميقة التي طرأت على مفهوم السببية، مازال مبدأ السببية، إلى يومنا هذا، يعدّ أحد أهم المبادئ الأساسية والمركزية، التي يعتمد عليها في فهم ووصف وتفسير حدوث الأشياء في الطبيعة والمجتمع والفكر وتحليل وتصميم نظم المحاكاة الإدارية والتقنية.

أما السببية كمفهوم معرفي (Epistemice conception)، فيعكس مضموناً ويتجلى في خصائص، فقد طرأت عليها تغيرات جذرية تميزت في ثلاث مراحل أساسية: السببية القديمة، السببية التقليدية، السببية الجديدة.

السببية القديمة

لقد عرف الفكر اليوناني القديم والعربي - الإسلامي والأوروبي القروسطي السببية كظاهرة وجودية وقضية معرفية، وذلك من خلال الملاحظة ومنهج الاستقراء والمنطق الصوري. اتكأت، كمفهوم، على خليط من المفاهيم الوجودية والميتافيزيقية الغيبية[2]. ومع حلول عصر التنوير بدأت أركان هذه المفاهيم تتزعزع تحت تأثير المنجزات العلمية التي استبعدت مع إسحاق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) كل التأويلات الميتافيزيقية والغيبية وأحدثت نقلة نوعية في مفهومنا للسببية، تمخضت عنه السببية التقليدية.

(١) رضوان عسالي: السببية في الفلسفة والفيزياء، مجلة المعرفة، العدد (٤٣٧)، وزارة الثقافة في ج.ع.س.، دمشق ٢٠٠٠، ص (١٢ - ٤٣).
(٢) المرجع السابق

السببية التقليدية

تقوم السببية التقليدية على مبدأ الحتمية (Determinism). والحتمية تعني عمومية القوانين وثباتها ووحدانيتها واطرادها، فلا تخلف ولامصادفة، ولاجواز ولا إمكان خارج نطاق الضرورة التي تحكمها، «فقط»، القوانين، لأن كل شيء في الكون ضروري يخضع لعلاقة ثابتة. وكل حدث مشروط بما يتقدمه أو يصحبه، وكل حدث محتوم وسواه مستحيل، وأن للأشياء في الطبيعة والمجتمع والفكر مسارًا واحدًا لاتحيد عنه وبالعلم يتوصل الإنسان إلى هذه القوانين التي تحكم هذا المسار، وبها ومما هو حادث، يستنبط ويتنبأ يقينًا بما سيحدث في المستقبل. واليقين هو التحديد المطلق الجازم، الذي لا خطأ فيه ولا احتمال.

لم تكن الحتمية هذه، التي عرفت بالحتمية العلمية أو الحتمية المطلقة، مجرد مبدأ من مبادئ العلم، بل كانت، على المستوى العلمي، ركيزة، يرتكز عليها، وعلى المستوى المعرفي هدفًا منشودًا يُسعى إليه. وهذا ما عبر عنه كلود برنار قائلاً: «إنه لابد للعقل من نقطة ارتكاز أولي. ونقطة الارتكاز هذه هي مبدأ الحتمية المطلقة، ولولاها لكان قد قضي على الإنسان، وصار عقله يدور في دائرة مفرغة، لايتعلم شيئًا أبدًا»[1] وهكذا تعضت السببية والحتمية المطلقة في السببية التقليدية ـ الميكانيكية كمبدأ معرفي ومنهج في التفكير وأسلوب في التفسير والتحليل والتركيب.

لقد شرحت لنا السببية التقليدية، أو جعلتنا نعرف، على الأقل، سبب حدوث بعض الأشياء. وكانت، ومازالت إلى حد كبير، تساعدنا على الاستشفاء من الأمراض وبناء ناطحات السحاب وتصميم الآلات الذكية وتجميع منظومات هائلة الحجم والتنبؤ، أحيانًا، بسلوك بعض الظواهر الطبيعية والاجتماعية وغيرها. إلا إن السببية، في مفهومها هذا، التي علمتنا أن كل ظاهرة تحتل موقعًا فريدًا ومحددًا في الزمكان (Spacetime)، وأخبرتنا أن الشروط ذاتها تفرز النتائج ذاتها دائمًا، وأن الكون دومًا يتكون من سبب ونتيجة حتمية، لم تستطع أن تفسر الكثير من ظواهر النمو والتطور، الانحطاط، والانهيارات المفاجئة، والتحولات والطفرات الكبيرة، وقوع الحوادث الصغيرة في النظم المعقدة والكبيرة، والنظم الفيزيائية الصغيرة ما دون الذرية (Subatomic physics)، والتي تقع، على الغالب، صدفة. ومع ذلك لم تتزعزع الثقة بمبدأ السببية وإنما

(١) د. يمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين (الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت: ٢٠٠٠، ص(١٠٥).

تزعزع مفهوم السببية هذا، القائم على الفكرة الآلية للسببية ومبدأ الحتمية الميكانيكية، وخصوصاً مع تكريس النظرية الكمومية (Quantitative theory)، كحقيقة علمية، وسقوط مبدأ الحتمية وسياسة مبدأ اللاحتمية (Indeterminism)[1]. واليوم عرفنا أن السببية التقليدية، الآلية أصبحت حالة خاصة تطبق على بعض الظواهر التي تعمل كالآلات البسيطة.

وتماشياً مع الأفكار المتغيرة والجديدة عن الطبيعة والمجتمع، التطور والتقدم، الزمان والمكان، المادة والمعلومات، قام العلماء بسبر خصائص العلاقات السببية وبلورة أفكار جديدة عن السببية (السببية الجديدة - New Causality)، تقوم على مفاهيم جديدة عن النظام[2]، القانون والحالة البدئية، العلاقة الاسترجاعية، الضرورة والصدفة والاحتمالات الموضوعية، التحديد والشواش، الانتظام والفوضى، الانتروبيا، العشوائية، التوازن، الاستقرار والقلق، التغير والتطور والصيرورة والانبعاث، عن التأكد والارتياب.

القانون والحالة البدئية

مع ظهور الميكانيك التقليدي وتوالي المكتشفات العلمية وخاصة في مجال فيزياء الأجسام الصلبة ساد اعتقاد بأن القوانين وحدها، وكما أشارت الحتمية المطلقة، هي التي تحكم حركة الأشياء والظواهر، بما في ذلك الظواهر الاجتماعية. ولكن خبرة العقود الأخيرة أثبتت أن في الطبيعة وفي المجتمع أشياء أخرى غير القوانين تحكم حركة الأشياء والظواهر، إنها الحالة البدئية لهذه الأشياء والظواهر. يقول بول ديفيس في كتابه (العوالم الأخرى): «ليس الغرض من الإسهاب في مسألة القذائف البسيطة، إلا توضيح أن هناك في الطبيعة أموراً أخرى غير القوانين تحكم حركة الأجسام: إنها الظروف البدئية»[3]. وفي نفس المرجع، يحدد الظروف البدئية بالنسبة للمقذوفات بسرعة القذف وزاويته[4]. لكن الفيزيائيين أشاروا إلى أن الحالة البدئية ليست حالة ناتجة عن الشرطين البدئيين المشار إليهما أعلاه فقط، بل أضافوا إلى ذلك شروطاً أخرى منها: شكل الكتلة وكثافتها، وضغط

(١) فريد آلان وولف: مع القفزة الكمومية، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق - ١٩٩٤، ص (١٣).

(٢) عن النظم انظر د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: النظرية العامة للنظم (مفاهيم ومقولات وقضايا أساسية) مجلة المعرفة، العدد (٤٣٤)، وزارة الثقافة في ج.ع.س، دمشق - ١٩٩٩، ص (١٢ - ٢٨).

(٣) بول ديفيس: العوالم الأخرى (صورة الكون والوجود والعقل والمادة والزمن في الفيزياء الحديثة)، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر دمشق - ١٩٩٤، ص(٢٨).

(٤) المرجع السابق، ص (٢٨).

الوسط الذي تتحرك فيه هذه الأجسام وغيرها من الشروط والظروف البيئية.

هذا بالنسبة للنظم الفيزيائية، الطبيعية والتقنية. أما بالنسبة للنظم البيولوجية فيتجلى تأثير الحالة البدئية لسلوك الكائن الحي بتأثير الموروث الصبغي (Chromosome) وما يحمله من جينات (Gene) ومعلومات (Information) موروثة أو مكتسبة وما يحيط به من ظروف البيئة الطبيعية (التربة، المناخ، الغطاء النباتي... الخ) وما يمكن أن تحدثه من تأثيرات مداخلات الإنسان.

أما في النظم الاجتماعية فقد أدرك الحكام والقادة والحكماء والفلاسفة، منذ فجر الحضارة الإنسانية (بابل، مصر القديمة، الهند، اليونان وغيرهم)، تأثير الحالة البدئية، ودورها في تحديد سلوك الظواهر الاجتماعية.

وفي عصرنا أدرك السياسيون والإداريون وعلماء الاقتصاد والاجتماع هذا التأثير، مستخدمين بعض التعابير (الواقع الموضوعي، الظروف الراهنة، الخصوصية، الحيثيات... الخ) للإعراب عن تأكيدهم على أهمية الحالة البدئية في معرض الحديث عن عمليات إدارة المجتمع، تطويره وتحديثه (التحويل الديمقراطي، التحويل الاشتراكي، الخصخصة، التطور الإداري، التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية والتربوية وغيرها).

والحديث عن الحالة البدئية في النظم الاجتماعية، ليس بتلك البساطة كما في الفيزياء وعالم الطبيعة الحية، بل أعقد بكثير. ففي المجتمعات البشرية، تتشكل الحالة البدئية تحت تأثير ظروف وشروط داخلية وخارجية كثيرة، متداخلة، متراكبة وشديدة التعقيد، تختلف من مجتمع إلى آخر: البنية الاقتصادية - الاجتماعية، التمايز الطبقي، الطائفي، الفئوي، الجهوي، المصالح والميول والاتجاهات داخل المجتمع الواحد، الإرث الثقافي، مستوى التطور الاقتصادي والتقني والعلمي، الموارد الطبيعية المتاحة، الهيكل السياسي والإداري للدولة، العلاقات الاقليمية والدولية وظروف أخرى خاصة بكل مجتمع.

لقد خلصت المعرفة البشرية، إلى أن القوانين والحالة البدئية تشكلان مع بعضهما لحمة وسدى حركة الأشياء والظواهر. إلا أننا لانستطيع أن نحيط بكل متغيرات الحالة البدئية، المغيرة بطبيعتها في الزمكان، لكل الظواهر، وعلى الخصوص المعقدة منها. في نفس الوقت، كل مانعرفه اليوم وما يمكن أن نعرفه في المستقبل، ورغم كل ما أنجزته وما ستنجزه المعرفة البشرية في جهة اكتشاف وتوحيد وتعميم قوانين الطبيعة والمجتمع، تبقى هذه

القوانين جزئية بطبيعتها، بسيطة في تركيبها، تتقاطع وتتفاعل مع بعضها البعض في نقاط زمكانية لا نهائية، ضمن حالات بدئية متعددة ومتغايرة. وهذا مايضفي صعوبة كبيرة على فهم حركة الأشياء والظواهر والتنبؤ بها يقينًا، وعلى الخصوص الأشياء والظواهر ذات الطابع المعقد والتنوع السلوكي العشوائي، الذي ازداد فهمنا له بفضل اكتشاف العلاقات الاسترجاعية.

العلاقات الاسترجاعية

العلاقة الاسترجاعية (Feedback) هي علاقة عكوسة بين طرفين (نظامين أو عنصرين)، تتجلى في التغذية الاسترجاعية (التأثير المتبادل) بين أطراف العلاقة. وهي خاصية من خصائص النظم المعقدة[1].

في نهاية الأربعينات وأوائل الخمسينات من القرن العشرين، سبر المنظرون المعلوماتيون والنظميون التغذية الاسترجاعية وخصائصها واكتشفوا نظم صون الاستقرارية (Stability) في النظم ذاتية الحماية (Protecting Systems)، بدءًا بالنظم الفيزيولوجية (كالعمليات التي يحافظ فيها الجسم الحي على درجة الحرارة الغريزية، ضغط الدم... الخ) والتقنية (كالعمليات الأتوماتيكية التي تقوم بها الآلات المؤتمتة للحفاظ على درجة الحرارة أو سرعة الحركة... الخ) وانتهاء بالسياسة (كالإجراءات التي تتبعها بعض مؤسسات السلطة السياسية لقمع المعارضة، عندما تتجاوز هذه الأخيرة حدودًا معينة تهدد السلطة: ملاحقة، اعتقال، إغلاق مكاتب... الخ). وبشكل عام، تظهر التغذية الاسترجاعية في عمل النظم المعقدة، حيث تحافظ هذه الأشياء بواسطتها على توازنها واستقرارها[2].

وفي أوائل الستينات من القرن العشرين، لاحظ العديد من الباحثين نوعًا آخر من العلاقات الاسترجاعية، التي لاتقمع التغير، بل تضخمه، ولا تحافظ على الاستقرارية، بل تتحداها وأحيانًا تدمرها. حيث يمكن أن يؤدي ازدياد الضغط إلى الانفجار - زوال الضغط نهائيًا. والقمع أو القهر أو الديكتاتورية إلى الثورة، تهديم السلطة القائمة. والإفراط في الاستغلال، زيادة الكتلة النقدية المطروحة في التداول إلى أزمة اجتماعية - اقتصادية أو انهيار النظام الاقتصادي برمته. وبناء

(١) عن النظم المعقدة انظر: د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: النظرية العامة للنظم، مرجع سابق، ص (٢٨)

(٢) ريمي ليستين : أبناء الزمان (السببية - الإنطروبيا - الصيرورة)، وزارة الثقافة في ج.ع.س.، دمشق - ١٩٩٨، ص(١٩٣).

عليه يمكننا التمييز بين نوعين من التغذية الاسترجاعية:

- التغذية الاسترجاعية السلبية (Negative Feedbck) وهي التغذية الاسترجاعية التي تحد أو تقمع التغير وتحافظ على استقرارية النظام.

- التغذية الاسترجاعية الإيجابية (Positive Feedback) وهي التغذية الاسترجاعية التي لاتحد أو لاتقمع التغير، بل تزيده أو تضخمه، ولاتحافظ على استقرارية النظام، بل تخلخلها، تحطمها، تسيطر عليها وتتغذى على نفسها.

وعندما نضم التغذية الاسترجاعية السلبية والإيجابية معًا، كما يحدث في الواقع العملي، نرى المدى الفني الذي تتفاعل فيه هاتان العمليتان المختلفتان في عملية عضوية معقدة (من العقل البشري إلى الاقتصاد والسياسة) وسرعان ما تنبثق رؤى جديدة، نبدأ من خلالها، رؤية مستويات جديدة من التعقيد في العالم الذي نعيش فيه ونتعامل معه. فالبطالة، مثلاً، إذا حدث أن كشفت بالتغذية الاسترجاعية الإيجابية ـ تفاقم البطالة، يمكنها عندئذ أن تهدد استقرارية النظام (حدوث أزمة اقتصادية ـ اجتماعية) وقد تؤدي إلى تحطيم النظام وبعثرته. وإن حدث وعوضت بتغذية استرجاعية سلبية، وهذا وارد أيضًا، فيمكن أن تؤدي إلى استقرار النظام أو نموه وتطوره. ولكن كيف يحدث هذا أو ذاك (تغذية استرجاعية سلبية أو إيجابية) ولماذا؟.

إن التغذية الاسترجاعية الإيجابية أو السلبية ما كانت ممكنة لولا وجود علاقات استرجاعية، تتم من خلالها التغذية الإيجابية والسلبية في عملية متفاعلة، وتكون سلبية أو إيجابية، نتيجة لفعل محصلة قوى النظام الداخلية والخارجية المترابطة والمتفاعلة مع بعضها البعض. وفي مثالنا السابق (رأس المال، نقابات العمال، الحكومة، القوى الخارجية... الخ). ومثالنا هذا عن تفاعل التغذية الاسترجاعية الإيجابية والسلبية وقواها، يمكن تعميمه على كافة النظم الاجتماعية والطبيعية والتقنية المعقدة.

باكتشاف علاقات التغذية الاسترجاعية وخصائصها والتأكيد على دور الحالة البدئية، إلى جانب القانون، في التحكم بسلوك الظواهر، طرأت تغيرات جوهرية على فهمنا للكثير من المقولات وعلى الخصوص مفهومنا لمقولتي الضرورة والصدفة والطبيعة الموضوعية للاحتمالات.

الضرورة والصدفة والاحتمالات الموضوعية

الضرورة والصدفة (Necessity and Haphazard): شكلان مختلفان من الأشكال التي تعكس طبيعة العلاقات بين الأشياء والظواهر وتعبران عن درجة تحديد هذه العلاقات.

الضرورة نتيجة حتمية للعلاقات الداخلية، الجوهرية والأساسية، المنتظمة والمحددة والمتكررة دون شذوذ، تحكم حركة الأشياء والظواهر. وهذا يعني أن الأشياء والظواهر تمتلك، عند تحولها، وفي ظروف محددة (حالة الضرورة)، إمكانية واحدة للتحول، محددة ومعروفة.

الصدفة نتيجة غير حتمية، غير ثابتة لعلاقات فردية أو نتيجة لتقاطع علاقات أو أحداث أو طرق تحول غير مترابطة مباشرة مع بعضها البعض. أو نتيجة لفعل أسباب بعيدة أو غير رتيبة أو غير ثابتة أو خارجة أو صغيرة أو غير مهمة، أو نتيجة فعل آني لمجوعة معقدة من الأسباب غير المحددة وغير المتكافئة، تؤدي في ظروف معينة وحالات بدئية متمايزة إلى ظهور عدد من الحالات (النتائج) غير المحددة تمامًا وغير المتكافئة، الممكنة الحدوث. بمعنى أن الأشياء والظواهر تمتلك عند تحولها في ظروف معينة (حالة الصدفة) أكثر من إمكانية واحدة غير معروفة أو غير محددة تمامًا، للتحول.

اعتقد المفكرون في مرحلة السببية التقليدية أن الصدفة تلعب دورًا ضئيلاً في عمليات التحول والتغير. ومع ظهور النظرية الكمومية سادا اعتقاد بأن الصدفة، لا الضرورة، تهيمن على عملية التغير. ولكن العلماء في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين مثل جاك مونو (Monod) في البيولوجيا، والتر بوكلي (Buckly) في علم الاجتماع، ماروياما (Maruyama) في الابيستيمولوجيا والسيبرنيتيك وستافورد بير (Beer) وهنري لابوريت (Laborit) في المعلوماتية، وبناء على المكتشفات الحديثة في الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء وعلم الاجتماع، بدأوا في دمج هذه المتناقضات. فقد أظهر الدكتور إيليا بريغوغن (Prigogine) وفريقه للعمل المشترك في الجامعة الحرة ببروكسل وجامعة تكساس في أوستن، كيف تقفز البنى الكيميائية وبنى أخرى إلى حالات عليا من التغاير والتعقيد باتجاه الصدفة والضرورة في آن معًا، وكان هذا من أكثر الفتوحات الفلسفية أهمية، نال عليه جائزة نوبل(١). وهذا ماأكد عليه عالم الفيزياء النووية الروسي فيتالي ريد نيك حين قال: «لم تجلب ميكانيكا الكوانتم معها عرفانًا جديدًا فحسب، بل أعطتنا تفسيرًا لظواهر العالم، مختلفًا اختلافًا جذريًا، ولأول مرة يعترف العلم اعترافًا كاملاً بالمصادفة»(٢).

في نفس الوقت أكدت الأبحاث المكرسة لدراسة التنوع السلوكي للنظم

(١) ألفن توفلر: حضارة الموجة الثانية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراتة ١٩٩٠، ص (٣٣٧).
(٢) د. يمنى طريف الخولي: مرجع سابق، ص (١١٩ ـ ١٢٠).

المعقدة وخصائص العلاقات الاسترجاعية إلى أن البدائل السلوكية الممكنة تتفاوت، في إمكانية حدوثها، من نظام إلى نظام ومن حالة إلى حالة، وتتوزع هذه الإمكانات ضمن توزيع احتمالي موضوعي (Objectivity probability) معين.وبما أنه لايمكن للنظام، في لحظة ما، أن يسلك إلا سلوكًا واحدًا منها، أو لايمكن لمجموعة من الأحداث البديلة أن يقع إلا واحد منها فقط، علمنا باحتمال وقوعه أو لم نعلم، فإن وقوع أي حدث منها سيكون محكومًا، موضوعيًا، بالضرورة والصدفة في آن معًا. وهذا يعني إنه لايمكننا معرفة وقوع الأحداث والتنبؤ بها إلا إحصائيًا. فبعد أن وضع رذر فورد وفريدريك سودي في عام (١٩٠٣) نظرية التفكك التلقائي للعناصر المشعة وتحول الراديوم مع الزمن إلى رصاص وهيليوم، «استطاع العلماء أن يحددوا تمامًا معدلات التفكك والإشعاع، إلا أنهم وإلى يومنا هذا (وما لاسبيل إليه ولاجدوى منه) لم يتمكنوا من تحديد الأجل المحتوم الذي سوف يحل بهذا العنصر أو ذاك إلا إحصائيًا»[١].

لقد عززت الاحتمالات الموضوعية لسلوك الظواهر الطبيعية والاجتماعية وجود الصدفة موضوعيًا وخلصتها من مفهومها الذاتي[٢]، الذي ساد لقرون عديدة، وربطتها معرفيًا بالإحصاء وحساب الاحتمالات. وهذا ماساعدنا على فهم التقلب المستمر الذي تعاني منه النظم المعقدة، سواء كانت جزئيات سوائل أو غازات أو سيالات عصبية أو حركة مرور في مدينة أو قوى مجتمع ما، بين التحديد والشواش، بين الانتظام و«الفوضى».

التحديد والشواش، الانتظام والفوضى

مع إطلالة القرن التاسع عشر ونتيجة لما حققه الفيزيائيون من انتصارات باهرة في صياغة الكثير من قوانين الطبيعة التي نسج على منوالها علماء الأحياء والاجتماع، والنجاحات الواسعة للرياضيات في التعبير عن الكثير من المسائل العلمية الأساسية والهامة وحلها، ظن الكثير من الناس وفي مقدمتهم العلماء أنفسهم أن ما بقي للاكتشاف أصبح محدودًا جدًا «نهاية العلم، نهاية التاريخ...» وحسبوا أنفسهم، أنهم أمام قوانين ثابتة تصف حركة الأجسام في الكون، والناس في المجتمع، وصفًا دقيقًا، مما أدى إلى هيمنة مبدأ الحتمية (Determinism) على العقول والسببية التقليدية على البحوث العلمية والفلسفية، وذلك إلى أواخر النصف الأول من القرن العشرين. إلا أن

(١) المرجع السابق، ص (١١٨ ـ ١١٩).
(٢) المرجع السابق، ص (٢٣٠ ـ ٢٣١)

تجارب وخبرات ومعارف القرون الماضية، وعلى الخصوص القرن العشرين، أقنعتنا بأن علم الناس لامحدود ولانهائي، لكنه محدود وفي بعضه نهائي [1]، بالنظر، إلى لامحدودية الكون ولانهائية في الكبر والصغر، والتعقيد والتمايز. وسيبقى، على الدوام، أمام البشرية الكثير مما يجب أن تكتشفه وتتعلمه. وأن القوانين التي تحكم حركة الأشياء والظواهر، والتي أثبت على صحتها بالبرهان القاطع (التجربة)، نسبية في الزمكان، بسيطة في التركيب والمضمون وأن النظام (الانتظام ـ Order) وكما قال الأولون (علماء القرن التاسع عشر وبعض فلاسفة العصور الكلاسيكية) والآخرون (العلماء المعاصرون)، يعم الكون ولا مكان فيه للفوضى (Anarchy).

ولكن لماذا نرى في غالبية الظواهر، وعلى الخصوص المعقدة منها أو الكبيرة جداً أو الصغيرة جداً، «الفوضى» أو مايشبه الفوضى؟! (حركة ذرات الغبار أو جزئيات السوائل والغازات، حركة الإلكترونات والجسيمات الدقيقة، أطوال وأوزان الناس أو أوراق الشجر، هطول الأمطار، حدوث الزلازل أو البراكين، انتشار الأوبئة، تقلبات أسعار البضائع والأسهم والسندات في السوق، التميز الحاد في وتائر النمو أو الانهيارات المفاجئة في الاقتصاد والسياسة والحراك الاجتماعي، التكاثر والنمو والاندثار في النظم البيولوجية، الانحراف والتذبذب في مؤشرات النظم التقنية...)؟! إنه الشواش (Chaose)[2].

أدت النجاحات التي حققها الإحصاء والاحتمال (Statistics and prob-ability) في توصيف وتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية، وعلى الخصوص التوزيعات الاحتمالية (Probability Distrebutions) ونظرية الارتباط والانحدار (Correlation and Regression theory) وتطبيقاتها في دراسة الطبيعة الحية

(١) تتمثل النهائية هنا في مجموعة الحقائق الموضوعية التي تم اكتشافها والتثبت من صحتها بالبرهان القاطع ـ التجربة، وهي على الغالب مجموعة القوانين البسيطة مثل قانون: الأواني المستطرقة، انخفاض الطاقة، الجاذبية، العرض والطلب أو البنية الذرية للعناصر الطبيعية أو الجزئية للعناصر الكيميائية أو الخليوية للأجسام الحية وغيرها. بمعنى أن مثل هذه الرؤية لهذه الأشياء، على مستوى معين من التدرجية (بنية ذرية، بنية جزيئية، بنية خلوية)، تمثل حقائق علمية موضوعية ونهائية. أما على المستوى المعرفي، بشكل عام، فهي ليست نهائية. حيث الطريق مفتوحة للاكتشاف في الاتجاهين اللانهاية في الصغر واللانهاية في الكبر.

(٢) إن كلمة (Chaose) في معناها اللغوي المباشر تعني (الغاز). وفي معناها المجازي، هي مادة لاشكل لها ولانظام، يفترض أنها وجدت قبل وجود الكون المنظم. أو هي انعدام الانتظام انعداماً تاماً، أو اضطراب النظام اضطراباً كاملاً (إيان ستيوارت: من يلعب النرد ـ الرياضيات الجديدة للظواهر العشوائية)، الطبعة الأولى، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ـ دمشق ١٩٩٤، ص (٢٢).

(Demography) والسكان (Biometrics) والاقتصاد (Econometrics) والديناميك الحراري (Thermodynamics) وميكانيك الكم (Quantitative dynamics) والسيبرنتيتك (Cybernetics) وغيرها إلى فهم ماعجزت عن فهمه التجارب السابقة. فقد أشار التحليل الإحصائي لنتائج ألوف التجارب إلى أنه لو أخذت مؤشرات بعض الظواهر كثيرة العناصر، متنوعة السلوك، غير القابلة للفحص التام والدقيق والتي ننعتها بالفوضوية، ورتبت حسب قيمها العددية الفعلية، لأعطتنا أشكالاً جميلة منتظمة، كمقطع بوانكاريه أو جاذب لورنتز أو منحنى ندفة الثلج لكسيرية رياضية (١). ولو رتبت مؤشرات بعضها الآخر، حسب قيمها العددية الفعلية في توزيع تكراري، فإنه سيسودها انتظام بديع، وستأخذ كل قيمة من هذه القيم مكانها اللائق كتحفة في مشكاة، وستشكل قمم المضلع التكراري، عندئذ، منحنياً ناعماً (منحنى الاتجاه العام ـ Trend)، لاتشوبه إلا بعض التذبذبات أو الانحرافات التي تمثل القيم الشاذة التي تنتشر حوله، كتقريب ذي الحدين للتوزيع الطبيعي أو منحنى سعة الاهتزاز كتابع في سعة الاهتزاز الذي يسبقه(٢)، أو الإنتاجية كتابع في حجم الإنفاق الاستثماري على التحديث والتدريب وغير ذلك من الأمثلة.

يمثل الشكل المنتظم ـ منحنى الاتجاه العام، الحركة المنتظمة في سلوك الظاهرة، التحديد (Determination) الذاتي الذي تحكمه الضرورة. أما التذبذب، الانحراف، التشتت، فيمثل الحركة غير المنتظمة للظاهرة ـ الشواش. فمن أين يأتي الشواش؟ينشأ الشواش عن سببين:

١ ـ ذاتي، يتمثل في عدم إمكانية المراقب لظاهرة ما، أن يكون حيادياً خلال عملية الرصد مما يؤدي إلى تشويش الظاهرة، يقول فريد آلان وولف في كتابه (مع القفزة الكمومية): «لقد اكتشف الفيزيائيون الكموميون أن كل عملية رصد يجريها الفيزيائي على ذرة ما، تشوش هذه الذرة (٣). والتشويش من قبل المراقب، خلال عملية الرصد لا ينحصر في النظم الفيزيائية الدقيقة فقط، بل يمكن أن يحدث في العديد من المجالات الأخرى، بما في ذلك النظم والظواهر الاجتماعية. فمعروف على سبيل المثال، أن وضع شخص ما، طبيعي أو اعتباري، تحت المراقبة يؤدي إلى تغيرات (تشويش) في سلوكه.

٢ ـ موضوعي، يتمثل في الصدفة. وكما أوضحنا في فقرة سابقة أن الصدفة

(١) إيان ستيوارت: من يلعب النرد، مرجع سابق، ص (١١٢ ـ ١٣٠ ـ ١٩٨).
(٢) المرجع السابق، ص (٥٠ ـ ١٣٠).
(٣) فريد آلان وولف، مع القفزة الكمومية، مرجع سابق، ص (١٤).

ليست ظاهرة تحدث جزافًا، لاتخضع لقانون، بل هي محصلة للفعل الآني لمجموعة من القوانين المعروفة أو غير المعروفة وحالتها البدئية واحتمالاتها الموضوعية التي تحكم الظاهرة.

فالشواش، في مفهومه العلمي، ليس فوضى، وإنما سلوك غير «نظامي» للظواهر والأشياء، وذلك من منظور ذاتي، ولايمكن إخضاعه للتحديد الذاتي. وبمراجعة المصادر العلمية، التي تناولت هذا الموضوع، نرى أن الشواش كظاهرة ومفهوم ارتبط إلى حد كبير بمفهوم الانتروبيا، التي أوضحت لنا، إلى جانب ماعرضناه آنفًا، الكثير من الجوانب والقضايا المتعلقة بالشواش.

الانتروبيا

تستخدم تعبير انتروبيا (Entropy)[1] بمعنى التشويش أو كمقياس للتشويش. وقد كان العالم الألماني رودلف كلاوزيوس أول من استخدم هذا التعبير وذلك في عام (١٨٦٥)، عندما فسر استحالة انتقال الحرارة من جسم أكثر برودة (أقل سخونة) إلى جسم أكثر سخونة[2]. وفي عام (١٨٧٢) جذبت هذه الانتروبيا اهتمام العالم النمساوي لودفيغ بوتسمان، وكان من نتائج أبحاثه أن أثبت «أن النظام (System) يسعى إلى عدم الانتظام، يسعى إلى زيادة الانتروبيا الخاصة به. وفي الوقت نفسه ـ وهذا معترف به ـ يسعى إلى التوازن، ويبحث عن أكثر حالاته احتمالاً. فهل إذا قيل أن انتروبيا النظام تزداد، يعني أن النظام يسعى إلى التوازن؟ نعم بالضبط»[3]. ويؤكد بولتسمان على «أن الانتروبيا مرتبطة باحتمال الحالة الدقيقة (Microstate)»[4]. والتي تتلخص في وضع وسرعة جزيئات الجسم في هذه اللحظة أو تلك، ضمن إطار مايعرف بالحالة الكبيرة (Microstate) المشروطة بحجم معين للغاز تحت ضغط معين ودرجة حرارة معينة[5]. في نفس الوقت إذا كان هناك جسيمان بينهما علاقة متبادلة تزيد من انتروبيا أحدهما فإن ذلك سيحدث دائمًا على حساب

(١) كلمة انتروبيا، كلمة إغريقية الأصل ومعناها الحرفي «التحول إلى الداخل»، «أو «الانطواء على النفس»، «فيكتور بيكليس: الموسوعة الصغيرة في علم السيبرنتيكا، دار «مير» للطباعة والنشر، موسكو ـ ١٩٧٤، ص (٢٢٩).
(٢) المرجع السابق، ص (٢٢٩).
(٣) المرجع السابق، ص (٢٢٩).
(٤) المرجع السابق، ص (٢٢٩).
(٥) المرجع السابق، ص (٢٢٩).

الجسم الآخر[(١)]. بمعنى أن زيادة إنتروبيا أحدهما سيؤدي إلى انخفاض انتروبيا الآخر.

هذا عن الانتروبيا في الفيزياء والذي يمكن تعميمه على النظم الحقيقية الطبيعية والاجتماعية والتقنية كافة. أما عن الانتروبيا الإعلامية، فقد تمخضت أبحاث العلماء عن استنتاجات مفادها أن الانتروبيا الإعلامية هي مجرد معلومات سالبة. وأن المعلومات: انتروبيا موجبة. وتتناسب المعلومات مع الانتروبيا عكسيًا، وأن كل من المعلومات والانتروبيا الإعلامية تصف الحقيقة والواقع من مواقع متميزة (٢). فالمعلومات والانتروبيا تنظران إلى العالم من حيث علاقة «الفوضى» بالتنظيم. حيث تعدّ المعلومات مقياسًا للتنظيم في حين تعدّ الانتروبيا مقياسًا «للفوضى»[(٣)]. وبمعنى آخر وأدق تعبر المعلومات عن التحديد الذاتي، عن الوضوح، في حين تعبر الانتروبيا عن عدم التحديد الذاتي، عن الغموض، عن الشواش.

تختلف الانتروبيا الإعلامية عن الانتروبيا الفيزيائية وسواها، من حيث تأثير النظم، على بعضها البعض. فإذا كانت زيادة انتروبيا جسم ما نتيجة لتأثير جسم آخر عليه، سيحدث، كما أشرنا أعلاه، على حساب الجسم الآخر، فإن شيئًا من هذا لا يحدث عندما يجري الحديث عن المعلومات. وذلك نابع من خصائص المعلومات (إن كانت موجبة أو سالبة)، وعلى الخصوص قابليتها للتكاثر والانتقال والتناسخ والاستنساخ[(٤)]. وبهذا الصدد، قال العالم الفرنسي لويس دوبرويل «إذا أرسلت لك برقية لأخبرك عن سقوط الوزارة فإنني بذلك أنقل إليك معلومات، ولكني في الوقت نفسه لا أفقدها»[(٥)].

أما قانون الانتروبيا، الذي انصرف، بداية، إلى الجمل الفيزيائية المعزولة (النظم الفيزيائية المغلقة)، والذي قضى: بأن حدوث خلل أو تشويش في النظام المغلق، يؤدي بالضرورة إلى تصاعد

(١) المرجع السابق، ص (٢٢٩)
(٢) المرجع السابق، ص (٢٣٢)
(٣) المرجع السابق، ص (٢٣٢)
(٤) د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: نظرية المعلومات (مفاهيم ومقولات وقضايا أساسية)، مجلة المعرفة، العدد (٤٥٠)، وزارة الثقافة في ج.ع.س، ٢٠٠١، ص (١٢ - ٢٣).
(٥) فيكتور بيكيليس: مرجع سابق، ص (٢٣٢).

الفوضى فيه ومن ثم إنهياره أو دماره [١]، فقد عانى من تغيير جذري في مفهومه القديم، الذي انهار تحت ضربات المفاهيم الجديدة حول الضرورة والصدفة والاحتمالات الموضوعية، الانتظام والفوضى، التوازن والاستقرار، البنى التبددية، النسبية في مفهوم النظام المغلق، المعلومات ونظرية المعرفة القائمة على المدخل المعلوماتي وغيرها.

نعم إن قانون الانتروبيا، في الفيزياء والمجتمع والتقنيات، قانون وجودي، مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالصدفة، إلا أن زيادة درجة الانتروبيا في نظام ما، لايؤدي بالضرورة إلى انهيار النظام أو دماره، بل يمكن أن يؤدي إلى استقراره نتيجة لعلاقات التغذية الاسترجاعية السلبية.

أما في الانتروبيا الإعلامية «بخلاف القوانين الطبيعية، ينظر إلى قانون الانتروبيا الإعلامية، كقانون ذو طابع معرفي (Epistemice)، أي كقانون ملاحظاتي، ذاتي، في علم وصفي. فهو مرتبط بالشروط الحدية الخاصة، بكل موضوع أو مسألة مطروحة[٢]، يعكس خاصية موضوعية من خصائص النظام في سعيه لتحقيق حالة التوازن، ومن أوضح الأمثلة على ذاتية قانون الانتروبيا الإعلامية: عدم حيادية المراقب (في أبحاث الفيزياء الذرية وما دون الذرية) وفي كذب بعض المعطيات الإعلامية في النظم الإعلامية (الدعاية المضللة...).

كل هذا (القانون والحالة البدئية، علاقات التغذية الاسترجاعية وخصائصها، الضرورة والصدفة والاحتمالات الموضوعية، التحديد والشواش والانتروبيا)، أدى إلى استبعاد الفوضى، موضوعيًا، عن سلوك الأشياء والظواهر[٣]، وتعزيز مفهوم العشوائية وترسيخه في منظومة المعرفة البشرية.

---

(١) د. عبد المحسن صالح: التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، الطبعة الثانية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ـ ١٩٨٤، ص (١٢٢).

(٢) ريمي ليسيتين: أبناء الزمان، مرجع سابق، ص (١٦٩).

(٣) رغم استبعاد الفوضى، موضوعيًا، عن سلوك الأشياء والظواهر، إلا أنه بالإمكان وصف بعض السلوكيات بالفوضوية، وذلك من منظور ذاتي، نسبي. مثال ذلك عدم التزام المارة أو المركبات بقواعد المرور أو العاملين بأنظمة الدوام، رمي القمامة في غير مواعيدها أو على قارعة الطريق. مثل هذه السلوكيات التي نعدها فوضى هي في الواقع، موضوعيًا، ليست فوضى، بل نظام، لأنها محصلة لفعل قوانين (نفسية، اجتماعية، ثقافية، اقتصادية وغيرها) معروفة أو مجهولة، وحالات بدئية متمايزة ومختلفة باختلاف الأشخاص والنظم والقواعد التي نعدها «نظامًا» وما دونها «فوضى»، ولو لم تكن هذه السلوكيات «الفوضوية» محكومة بهذه القوانين والحالات البدئية، بالضرورة والصدفة، لما كان بالإمكان التحكم بها وتوجيهها من خلال الفعل الواعي للإنسان أو المؤسسات بالاتجاهات المرغوبة (لأن عملية التحكم بالظاهرة تتم من خلال وبواسطة التحكم بالقانون وما ينطوي عليه من إمكانات موضوعية وذاتية للتحكم به، بالتقانة والإدارة).

العشوائية

اعتمد المؤتمر الدولي حول العشواء (أو العشوائية)، الذي عقدته الجمعية الملكية في لندن عام (١٩٨٦) التعريف التالي: «العشواء هي سلوك عشوائي، يحدث في الجمل المحددة ويتضمن كلمتين طنانتين (عشوائي) و(محدد). فالتحديد مألوف وهو تحديد لابلاس[١]. (Piere Laplace)، أما العشوائي فهو الجزافي أو كيفما اتفق[٢].

من الواضح في هذا التعريف للعشواء أو العشوائية، التناقض. فالسلوك المحدد يخضع لقانون دقيق معروف وغير قابل للطعن فيه. بينما، حسب هذا التعريف، يكون السلوك العشوائي على النقيض، لايخضع لقانون، عديم الانتظام، فوضوي. وهذا برأينا مناف للحقيقة، لأن كل حركة في الكون وفي المجتمع، لابد، من حيث المبدأ، أن تخضع لقانون يحكمها، ولأن أي ظاهرة أو سلوك هي (هو) محصلة لفعل قوى تحكمها قوانين. يقول فريد آلان وولف «بالرغم من الاضطراب الطبيعي الظاهر في هذه التجربة وسواها، ينبئ ميكانيك الكم عن وجود نظام في هذا العالم. لكنه، بكل بساطة، ليس النظام الذي كنا نتوقعه[٣]. ويتابع قائلاً «يظهر أن ميكانيك الكم ينطوي على أوصاف نظام عالمي يتضمننا نحن البشر بطريقة خاصة[٤]. فمن أين جاء هذا الانطباع عن العشوائية في مفهومها الكلاسيكي المبتذل: الجزاف، الفوضى، حكم اللاقانون؟!.

يمكننا إرجاع هذا الانطباع إلى عدة أسباب أصبحت معروفة أهمها.

- بساطة القوانين التي نعرفها؛

- عدم معرفتنا بقوانين كثيرة تحدد سلوك الأشياء والظواهر؛

- تداخل، تقاطع، تفاعل آني لم نتمكن من الإحاطة به، لأفعال قوانين معروفة أو غير معروفة تحكم حركة الأشياء والظواهر وسلوكها؛

(١) تحديد لابلاس: «إذا افترضنا وجود كائن خارق الذكاء باستطاعته معرفة كل القوى المحركة للطبيعة ووضعية كل العناصر التي تشكل تلك الطبيعة، فإن هذا الكائن يستطيع التعبير في صيغة واحدة عن حركات الأجسام الكبيرة والصغيرة في العالم، ولن يبقى هناك أي شيء يحتمل الشك أو يشوبه احتمال بالنسبة لهذا الكائن، سوف يكون المستقبل تماماً كالماضي حاضراً في ذهنه بكل عناصره، بدقة متناهية (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، بيروت - ١٩٧٢، ص (٦٤٨ - ٦٤٩).

(٢) إيان ستيوارت: من يلعب النرد، مرجع سابق، ص (٢٣).

(٣) فريد آلان وولف: مع القفزة الكمومية، مرجع سابق، ص (١٨)

(٤) المرجع السابق، ص (١٩).

- عدم الإحاطة التامة بالحالة البدئية للأشياء والظواهر؛

- استبعاد أو إهمال الاحتمالات الموضوعية.

فما هي العشواء أو العشوائية في مفهومنا العلمي - الموضوعي الجديد؟

العشوائية (Random): ليست جزافًا أو فوضى، ليست لا نظام وحكم اللاقانون، وإنما هي شكل من أشكال النظام غير المحدد تمامًا بالنسبة لنا. وكما أوضحنا في الفقرة السابقة أن جزءًا من سلوك الأشياء والظواهر، منتظم، يخضع لقانون أو مجموعة من القوانين المعروفة، والمعروفة أيضًا كيفية تفاعلها الآني (الضرورة - التحديد). وجزءًا آخر غير منتظم، لايخضع لقانون واحد أو مجموعة من القوانين المعروفة أو المعروفة كيفية تفاعلها الآني، بل لقانون أو مجموعة من القوانين غير المعروفة أو المعروفة ولكن غير معروفة كيفية تفاعلها الآني (الصدفة - الشواش، الذي يحكمه، بشكل عام، قانون الانتروبيا).

فالعشوائية عبارة عن حالة تعكس في آن معًا الانتظام واللاانتظام (من منظور ذاتي)، الضرورة والصدفة. وهي سلوك، يحدث نتيجة لفعل عوامل التحديد واللاتحديد (الشواش) في آن معًا. بمعنى أن الجمل - النظم. تأخذ في آن معًا حالات عديدة بعض مؤشراتها محدد وبعضه الآخر غير محدد. أو أن سلوك الجمل - النظم يعكس في آن معًا جوانب عديدة بعضها محدد وبعضها الآخر غير محدد.

كل هذا يدعونا للنظر إلى العشوائية على أنها نظام مزيج من التحديد والشواش وإلى التحديد والشواش كمظهرين متميزين غير منفصلين للنظام. أو إلى النظام كتحديد ضمني موضوعي غير قابل للمعرفة تمامًا[1] بالنسبة لبعض النظم (النظم المحددة) وعدم التحديد نابع بالأصل عن الاحتمالات الموضوعية (النظم غير المحددة). أو النظر إلى العشواء، كتحديد ذاتي قائم في آن معًا، على معرفة أكيدة، وشواش غير معروف أو قابل، فقط، للمعرفة الإحصائية، التقريبية، الاحتمالية، غير الأكيدة. وأن كل ماذراه ونعرفه من ظواهر، هي ظواهر عشوائية، وأن كل ما نتعامل معه من سلوكيات هذه الظواهر، هي سلوكيات عشوائية أيضًا، طيف مستمر بين قطبي التحديد الذاتي والشواش، المعلومات والانتروبيا، الضرورة والصدفة، التغذية الاسترجاعية السلبية والتغذية الاسترجاعية الإيجابية، ضمن نظام (System) كوني يسوده النظام والتحديد الضمني الموضوعي غير القابل

(١) إيان ستيوارت: من يلعب النرد، مرجع سابق، ص (٢٣).

للمعرفة تمامًا أو عدم التحديد نتيجة للاحتمالات الموضوعية، يسعى إلى التوازن في صيرورة دائمة بين الاستقرار والقلق، التغير والتطور.

التوازن، الاستقرار والقلق، التغير والتطور

حوالي النصف الأول من القرن العشرين كان هناك، من ناحية، إيمان بعامل الانتروبيا، أي أن الصدفة تهيمن على حركة الأشياء والظواهر، وأن الكون في انهيار مستمر، وأن كل الأنماط المنظمة ستفنى في النهاية. ومن ناحية أخرى كان هناك اعتراف بأن الحياة ذاتها منظمة، تخضع في حركتها، على العموم، للضرورة، وأنها تصعد باستمرار، إن كان بيولوجيا أو اجتماعيا أو تقنيًا، نحو مستويات أعلى وأعقد من التنظيم. فالانتروبيا والصدفة أشارتا إلى اتجاه، والنظام (الانتظام) والضرورة أشارتا إلى اتجاه آخر. وجاءت العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين لتحل هذا الإشكال، بناء على دراسة خصائص العلاقات الاسترجاعية ودمج متناقضات الضرورة والصدفة، التحديد والشواش (العشواء)، التي أوضحت أن النظام يعم الكون والمجتمع ولا مكان فيهما للفوضى (التحديد الضمني الموضوعي أو الاحتمالات الموضوعية). وإن ما نراه من فوضى هو نتيجة لموقف أو مفهوم ذاتي، وأن كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية والتقنية هي محصلة ـ نتيجة لتوازن (Equiliberium) قوى الطبيعة والمجتمع، المتفاعلة مع بعضها البعض في الزمكان من خلال العلاقات التي تربط بينها.

ينجم عن التوازن الستاتيكي أو الديناميكي استقرار (Stability) الظاهرة. إلا أن هذا الاستقرار الذي يمكن أن يكون ثابتًا (Invariability) أو متغيرًا (Variability) يؤدي أحيانًا إلى قلق (Unquietness) النظام (System) في لحظة ما، مؤديًا بصيرورته (Consequence) نحو التطور (Development) أو الانحطاط (Deterioration) أو الدمار (Destruction).

كل النظم المعقدة، كما أشرنا أعلاه، تعاني من تغير تحكم جزءًا منه الصدفة أحيانًا. عندما تظهر التغذية الاسترجاعية السلبية، يتم كبت هذه التغيرات أو التقلبات أو قمعها، فيصان استقرار النظام، ولكن عندما تظهر التغذية الاسترجاعية الإيجابية، تتضخم هذه التغيرات بصورة تهدد استقرار النظام بالانهيار. وقد تضرب التقلبات الناشئة في المحيط الخارجي، في

هذه اللحظة، النظام، فيتضخم الاهتزاز (الشواش، الانتروبيا) أكثر فأكثر، حتى يدمر النظام ويسحقه. إلا أن هذا الانهيار للاستقرار القديم، سواء كان بفعل تقلبات داخلية أو تأثير قوى خارجية، لايؤدي إلى انهيار النظام (System) فقط، بل يكون، على الغالب، بداية لبنية جديدة ذات مستوى أعلى من سابقتها. قد تكون هذه البنية الجديدة أكثر اختلافًا عن القديمة، ومتفاعلة داخليًا بصورة أكثر تعقيدًا عن البنية السابقة، وتحتاج إلى مزيد من الطاقة والمادة والمعلومات لتساند نفسها. وقد دعى بريغوغين هذه النظم، الأكثر تعقيدًا بالتراكيب أو البنى التبددية (Dissipative Structures)، وذلك بعد أن لفتت انتباهه التناظرات الاجتماعية، للتفاعلات الكيميائية والعمليات الفيزيائية[1].

التوازن ظاهرة كونية، وقانون عام يشمل كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية والتقنية، وشرط أساسي من شروط الوجود والحياة. فالنظم على الإطلاق تعمل حسب هذا القانون، إلا أن التوازن، كما أشرنا آنفًا، يمكن أن يكون مستقرًا أو غير مستقر (قلق).

الاستقرار: حالة من حالات التوازن الستاتيكي أو الديناميكي، يتجلى، بصورة عامة، في حالات الحد الأدنى الموضعي لإنتاج الانتروبيا. وبمعنى آخر «إن الإقسارات الخارجية الانتقالية والانحرافات الداخلية التي تؤثر على المنظومة، إذا لم تتجاوز قيمة معينة، يقضى عليها بلا قيد ولاشرط دون تعديل الحالة الإجمالية للمنظومة»[2].

القلق: حالة من حالات التوازن الستاتيكي أو الديناميكي أيضًا، إلا أنه يمثل حالة مرحلية، طارئة، عابرة لابد أن تزول ويعود النظام إلى الاستقرار بفعل علاقات التغذية الاسترجاعية السلبية، أو أن يتصدع بفعل علاقات التغذية الاسترجاعية الإيجابية، التدفق الانتروبي الخارجي، تصاعد التشويش الداخلي (قانون تزايد الانتروبيا - القانون الثاني للتيرموديناميكا في مفهومه الذي أوردناه آنفًا). وبالتالي، وكما يشير بريغوغين، تنهار البنية القديمة للنظام، مفسحة المجال لصيرورته، وتكوين بنية، حالة جديدة، والعودة إلى الاستقرار. وبشكل عام «إذا ما تجاوزت هذه التغيرات قيمة حرجة (قيمة عتبة تتعلق بالحالة المدروسة)، فإن

(١) آلفن توفلر: حضارة الموجة الثانية، مرجع سابق، ص (٣٢٨ - ٣٢٩).

(٢) ريمي ليستين: أبناء الزمان، مرجع سابق، ص (١٩١).

المنظومة يمكن أن تترك الحالة المستقرة، ولاتعود إليها. وتستطيع حين ذاك عدة حالات مستقرة جاذبة أن توجد من أجل القيمة عينها للإقسارات الخارجية، ويمكن حينذاك أن تتوقف الحالة الخاصة التي سوف تتناهى إليها فعلاً، على الانحرافات الداخلية[1].

كل النظم على الإطلاق، في حالتي الاستقرار والقلق، تخضع للتغير والصيرورة وتعاني من الانتروبيا. ففي حالة الاستقرار يتجلى التغير في الحفاظ على مؤشرات النظام الأساسية ضمن حدود معينة (استقرار ستاتيكي)، أو في صعود (نمو) أو هبوط (انحطاط) هذه المؤشرات، مع الحفاظ على بنية النظام (استقرار ديناميكي). أما في حالة القلق فإن مضخمات التغيير ومقلصاته يمكن أن تؤدي إلى صيرورة عكوسة (حالة الاستقرار السابقة) أو إلى صيرورة لاعكوسة: تغير جذري في بنية النظام أو نشوء بنية جديدة (تطور) أو إلى انهيار النظام وتبعثره أو تبدده. «وبذلك يمكن رؤية التطور على أنه عملية تقود إلى وحدات عضوية متنوعة بيولوجيًا واجتماعيًا أو تقنيًا ومعقدة تصاعديًا وذلك من خلال انبثاق البنى التبديدية الجدية، عالية التراتب»[2].

كل هذا (التنوع السلوكي، الاحتمالات الموضوعية، الشواش الذاتي والموضوعي، العشوائية وتغير مفهومنا عن التوازن، الاستقرار والقلق، التغير والتطور) أدى، على المستوى المعرفي إلى سقوط مبدأ اليقين وتعزيز مبدأ الارتياب.

الارتياب

على مدى القرون الماضية، وكما أشرنا آنفًا، اصطبغ العلم بالتحديد، وساد مبدأ الحتمية الميكانيكية في التفكير. نعم يجب أن لانبخس العلم، في تلك القرون، حقه في اكتشاف العديد من القوانين الطبيعية والاجتماعية الخاصة وما تم على أساسها من إنجازات تقنية وتنظيمية واجتماعية، ولكن يجب أن لانضلل. فبالرغم من جميع الانتصارات التي حققتها الفيزياء التقليدية، فإن مجالات كثيرة بكاملها من عالم الطبيعة لم تمس وأن الكثير من القوانين الطبيعية لم تكتشف وأن القوانين التي أراد علماء الاجتماع والاقتصاد والفلاسفة أن يصوغوا على أساسها القوانين التاريخية لحركة وتطور المادة والفكر والمجتمع البشري، لم تكن موجودة آنذاك. فنيوتن لم يستطع التنبؤ بسلوك ثلاث كرات تتجاذب فيما

(١) ريمي ليسيتين: المرجع السابق، ص (١٩١).
(٢) ألفن توفلر: حضارة الموجة الثانية، مرجع سابق، ص (٢٣٨).

بينها حسب قانون التربيع العكسي[1]، فكيف كان للفلاسفة وعلماء الاجتماع أن يتنبأوا يقينًا بمستقبل البشرية (الحتمية التاريخية)، لا بل بسلوك ثلاثة أشخاص؟!. والتقنيات التي بهرت الناس، ماهي إلا آلات من صنع البشر، هدفها إنتاج مؤثرات يسيطرون عليها في ظروف معينة، تتصرف بشكل محدد، مقرر لها سلفًا، فهي بالأصل تخضع لتقانة تصنع لنا نظمًا، تخضع بدورها، وسلفًا لمفاهيم التحديد والحتمية التقليدية.

لقد تزعزعت الثقة بمفاهيم التحديد والحتمية، على المستوى المعرفي، وانتشرت مع الأيام بفعل نتائج التجارب، وعلى الخصوص اكتشاف علاقات التغذية الاسترجاعية والاحتمالات الموضوعية وتغير مفهومنا عن الضرورة والصدفة وسواها، مفاهيم العشوائية والارتياب وتعززت عند شريحة كبيرة من العلماء قناعات مفادها أن أي انتظام في سلوك تجمع كبير من الجسيمات أو الناس، يجب أن يكون إحصائيًا وله طعم مختلف تمامًا، وبعيد عن مفاهيم التحديد والحتمية[2]. حتى أن كارل بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٤) وضع السؤال السيكولوجي التالي: «هل نشعر باليقين من النظريات العمومية، حتى المختبرة جيدًا، كنظرية شروق الشمس كل يوم مثلًا؟ ويجيب بالنفي. فاليقين مستحيل. والشمس قد لاتشرق غدًا، قد تنفجر أو تقوم القيامة»[3]. إنه الارتياب !.

الارتياب (Uncertainty)، حالة ذاتية تعني عدم التأكد، عدم اليقين، الشك، لها جذورها الوجودية ودوافعها الموضوعية التي تتلخص في أن كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية والتقنية، هي ظواهر عشوائية بدرجات متفاوتة. زادت درجات تعقيد الظاهرة، كلما زادت معها درجة الشواش وبالتالي العشوائية. وهذا يعني من حيث المبدأ أن للارتياب مكانًا في كل ظاهرة، وأن معرفتنا بسلوكية الظواهر غير أكيدة وأن مبدأ الارتياب مبدأ عام. وهذا ما أدى إلى تغيير جوهري في أفكارنا عن السببية كمفهوم ومبدأ والتي تبلورت، في العقود الأخيرة، تحت عنوان السببية الجديدة.

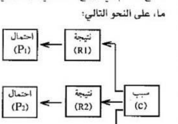
(١) د. يمنى طريف الخولي: مرجع سابق، ص (٩١)
(٢) إيان ستيوارت: مرجع سابق، ص(٤٣).
(٣) د. يمنى طريق الخولي: مرجع سابق، ص (٢٥٦).

السببية الجديدة

أكدت تجربة العقود الأخيرة من القرن العشرين على أن السببية ظاهرة كونية وجودية موضوعية، وهي خاصية عامة من خصائص طيف واسع من العلاقات التي تنتظم الأشياء والظواهر وتحكمها. وأن مبدأ السببية، مبدأ أساسي وجوهري في فهم حركة الطبيعة والمجتمع والفكر والتقنيات. وأن مفهوم السببية في تقدم، ويزداد تقدمًا كلما استطعنا أن ندرك أن مقلصات التغيير ومضخماته، اتجاهاته وعزومه، الناجمة عن علاقات التغذية الاسترجاعية السلبية والإيجابية، تفاعلات الضرورة والصدفة، تقاطع القوانين واختلاف الحالات البدئية للظاهرة، الظروف البيئية، وتوزع الاحتمالات الموضوعية، يمكن أن تقدح زناد سلسلة خيالية من التبعات غير المتوقعة، أو مجموعة من التبعات المتوقعة، ولكن غير المعروفة تمامًا، والتي لايمكن أن يتحقق في الواقع، إلا واحدة منها فقط.

في نفس الوقت تصور السببية الجديدة، وبناء على ماتقدم من مفاهيم، عالمًا زاخرًا بالمدهش: قوى عديدة متفاعلة آنيًا وسببيًا، ظواهر متأرجحة بين الاستقرار والقلق، الثبات والتغير، النمو، التطور أو الانهيار، تعدد غير محدد للبدائل السلوكية الممكنة، ارتياب في كل شيء. ولو لم يكن للارتياب مكان في كل شيء وحتى التقنيات، التي تخضع سلفًا لمفاهيم التحديد والحتمية، لما انفجر الصاروخ الأوروبي إريان بعد دقائق من انطلاقه وذهبت معه الملايين، ولما انفجرت المركبة شالينجر بعد ثوان من انطلاقتها وقتل روادها الستة، ولما حدثت الطفرات البيولوجية في الأجسام الحية، ولما اختلفت تأثيرات الأدوية.. الخ.

لقد ارتبطت السببية الجديدة بالارتياب وتغير شكل العلاقة السببية من شكلها القديم البسيط (سبب ـ نتيجة)، القائم على مبدأ التحديد والحتمية والتعيين، إلى شكلها الجديد المعقد، القائم على مبدأ العشوائية واللاحتمية، على مبدأ اللايقين والارتياب، وتغير شكلها الأحادي الجانب إلى شكلها التعددي بمعنى أن السبب الواحد يمكن أن تتمخض عنه عدة نتائج تنتظم في توزيع احتمالي موضوعي ما، على النحو التالي:



وهذا يعني أنه عندما نقوم بتحليل ظاهرة ما، تحليلاً سببيًا (Causality Analy-sis) نواجه حسب السببية الجديدة ومبدأ الارتياب حالتين:

١ ـ نعرف السبب ونعرف مجموعة النتائج المترتبة عليه ولكن لانعرف توزيعها الاحتمالي (عدم تعيين).

٢ ـ نعرف السبب ونعرف مجموعة النتائج المترتبة عليه ونعرف التوزيع الاحتمالي لكل منهما (عدم تأكد).

وفي كلا الحالتين (عدم التعيين وعدم التأكد) نحن في حالة اللايقين، في حالة ارتياب.

خاتمة

تساعدنا السببية الجديدة، القائمة على مبدأ الارتياب والتنوع السلوكي، على فهم ماعجزنا عن فهمه من سلوكيات الظواهر. في نفس الوقت تشير إلى السبب وراء احتمالية ارتداد العمليات الوئيدة الثابتة إلى تغير مفاجئ أو بالعكس. وهذا بدوره يفسر لنا لماذا قد تقود شروط أو ظروف ابتدائية متشابهة إلى نتائج مغايرة إلى حد التطرف أحيانًا. وهذا دليل، أيضًا، يقودنا للوقوف على مدى الصعوبة، غالبًا، في تتبع سلوكيات الظواهر، التغير، وتقديره استقرائيًا دون حصول مفاجآت كثيرة.

ولكن أليس للحتمية في هذا العالم مكان؟ نعم، فرغم أن مبدأ الارتياب مبدأ عام، إلا أن للحتمية مكانها أيضًا كحالة خاصة مشروطة بظروف وعوامل ورؤى كثيرة، أهمها: استقرار النظام، انخفاض درجات الانتروبيا إلى مستويات متدنية، ضآلة أو صعوبة أو عدم جدوى حساب احتمالات وقوع أحداث شاذة، يجوز، لاهتمامات عملية، إهمالها وعدّ النظام عند ذلك، نظامًا محددًا. فاحتمال عدم شروق الشمس في صباح اليوم التالي أو شذوذ تفاعل العناصر الكيميائية مع بعضها البعض في ظروف وشروط معينة، يتناهى إلى قيمة قريبة جدًا من الصفر، وانفجار الصاروخ أريان أو تعطل تقنية معينة في ظرف معين، ضئيل جدًا. وهذا مايدعونا، على المستوى العلمي، ولأسباب معرفية وفنية واقتصادية، إلى إهمال مبدأ الارتياب في مثل هذه الحالات، والأخذ بمبدأ الحتمية. ولكن عندما نتعامل مع نظم ديناميكية معقدة كالنظم الطبيعية الحية والنظم الشديدة العشوائية: السياسية والاقتصادية والأنساق المعرفية والثقافية، لابد من الأخذ بمبدأ الارتياب والدخول إلى دراستها مدخلاً إحصائيًا. ولنا في التحليل السببي، القائم على مفاهيم السببية الجديدة، مدخلاً (Approach) وأسلوبًا (Method) ناجعًا في وصف وتفسير سلوكيات الظواهر المعقدة، وأداة ماضية في التنبؤ بسلوكياتها المستقبلية والتحكم بها.

قائمة المراجع والمصادر

١ ـ ألفن توفلر: حضارة الموجة الثانية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته ـ ١٩٩٠.

٢ ـ إيان ستيوارت: من يلعب النرد (الرياضيات الجديدة للظواهر العشوائية)، الطبعة الأولى، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ـ ١٩٩٤.

٣ ـ إ.م. بوشينسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ـ ١٩٩٢.

٤ ـ بول ديفيس: العوالم الأخرى (صورة الكون والوجود والعقل والمادة والزمن في الفيزياء الحديثة)، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ـ ١٩٩٤.

٥ ـ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، بيروت ـ ١٩٧٢.

٦ ـ رضوان عسالي: السببية في الفلسفة والفيزياء، مجلة المعرفة، العدد (٤٣٧)، وزارة الثقافة في ج.ع.س.، دمشق ـ ٢٠٠٠.

٧ ـ ريمي ليستين: أبناء الزمان (السببية ـ الانطروبيا ـ الصيرورة)؛ وزارة الثقافة في ج.ع.س، دمشق ١٩٩٨.

٨ ـ د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: النظرية العامة للنظم (مفاهيم ومقولات وقضايا أساسية)، مجلة المعرفة، العدد (٤٣٤)، وزارة الثقافة في ج.ع.س.، دمشق ـ ١٩٩٩.

٩ ـ د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: نظرية المعلومات (مفاهيم ومقولات وقضايا أساسية)، مجلة المعرفة، العدد (٤٥٠)، وزارة الثقافة في ج.ع.س.، دمشق ـ ٢٠٠١.

١٠ ـ د. عبد المحسن صالح: التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، الطبعة الثانية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ـ ١٩٨٤.

١١ ـ فريد آلان وولف: مع القفزة الكمومية، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ـ ١٩٩٤.

١٢ ـ فيكتور بيكيليس: الموسوعة الصغيرة في علم السيبرنيتيكا، دار «مير» للطباعة والنشر، موسكو ـ ١٩٧٤.

١٣ ـ ماريويونغ: السببية والتفسير العلمي، مجلة المعرفة، العدد (٤٤٨)، وزارة الثقافة في ج.ع.س، دمشق ـ ٢٠٠١.

١٤ ـ موريس غودليه: العقلانية واللاعقلانية في الاقتصاد ، وزارة الثقافة في ج.ع.س، دمشق ـ ١٩٩٥.

١٥ ـ د. يمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين (الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ـ ٢٠٠٠.

١٦ ـ منير البعلبكي: المورد، دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٩٩٨.

17 - New English Russian Dictionary, Russian Language, Moscow - 1979.

الخطاب عند فوكو

د. مبروكة الشريف جبريل ❖

تبني فوكو تحديداً للخطاب يخالف التحديدات السابقة ويعارض بعضها ويتناقض مع أخرى، فما الخطاب عنده؟ وما حدوده وغاياته وآفاقه؟ ما الزحزحة التي يفترضها؟ كيف يعالج فوكو موضوع الخطاب؟❖❖

قبل أن نتناول الكيفية التي حاول بها فوكو رسم حدود التحليل❖❖❖ الذي يقترحه. نود الوقوف على الزحزحة التي افترضها، والتي جملته ينظر إلى

(❖) د. مبروكة الشريف جبريل: باحثة من القطر المغربي الشقيق، دكتوراه دولة من كلية الآداب جامعة محمد الخامس. أستاذة مساعدة في كلية الآداب بجامعة سبها، ليبيا.

(❖❖) في تناولنا للخطاب عند فوكو سنعتمد على كتابه... حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، وكتاب (نظام الخطاب وإرادة المعرفة) ترجمة أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي.

(❖❖❖) يطلق فوكو على التحليل الذي يقترحه عدة تسميات كما وردت في الترجمة العربية فيطلق عليه «التحليل الحفري ص١٣٠) و(الوصف الحفري ص١٣٢) و(حفريات المعرفة ص١٢٩) وهي تحمل نفس المعنى وذات الدلالة.

الخطاب من منظور يخالف محلل الخطاب، ومؤرخ تاريخ الأفكار، فالخطاب من المنظور الفوكوي (خطاب حول خطابات)(1) خطاب لايسعى:

– إلى اكتشاف قانون خفي، ولا كشف الغطاء عما وراء الخطاب.

– ولا الوصول إلى الوحدة التي تنتظم حولها مختلف الخطابات (ومبدأ الاتصال أو الاستمرار).

– ولا البحث عن ولادة خطاب ما.

– ولا البحث عن الحقيقة وراء المعنى المتواري (بل غايته إظهار تبعثر، تعجز أبدًا عن إرجاعه إلى منظومة اختلافات واحدة، وتشتت لايرتبط بمحاور مرجعية مطلقة، يتعلق الأمر بعملية زحزحة من المركز، لاتترك الامتياز لأي مركز على باقي المراكز الأخرى)(2) خطاب همه أن (يقيم الفوارق وأن ينشئها كموضوعات ويحللها ويحدد مفاهيمها)(3) تندرج جهود فوكو ضمن أعمال بعض المفكرين الغربيين الساعين إلى تفكيك الهيمنة الأوروبية من خلال تأكيده على «مبدأ الاختلاف»❖، وأنه لايقل أهمية عن «مبدأ الاتصال» التي عملت العقلية الأوروبية على ترسيخه وتعميمه وجعله الأنموذج الأمثل لأي تفكير أو حضارة، ومن أجل ذلك جعل فوكو من «مبدأ الاختلاف» همه الأول، ذلك برصده الفوارق والفجوات والتقطعات التي تتخلل الخطاب، وهو في رصده هذا لايرمي إلى تفجير هذه الاختلافات وتأويلها، وإنما الاكتفاء برصدها وتسجيلها، ومعرفة شروط تكوينها، صورها وعلاقاتها وميادين تواجدها.

---

(1) (2) فوكو (ميشال): حفريات المعرفة. ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. ط1، 1986م. ص197.

(3) نفس المصدر السابق، ص197.

❖ (يقول فوكو في هذا المضمار إننا اختلاف، وإن عقلنا هو اختلاف الخطابات وأن تاريخنا هو اختلاف الأزمنة وأن أ(نانا) هو اختلاف الأقنعة، وأن الاختلاف أبعد مايكون عن أصل منسي وخفي بل هو ذلك التبعثر الذي نحن عليه أو الذي نقوم به) (حفريات المعرفة ص126).

❖ النصوص الوصفية: تتمركز هذه النصوص حول الأشياء والوضعيات، وهي نصوص تستعمل لإغناء معرفة الفضاءات. تكثر وتطرد في هذه النصوص علاقات مفهومية بالنسبة للخصائص والأحوال والأوضاع. وهي تختلف عن النص الحجاجي الذي تطرد فيه علاقات مفهومية مثل العلة، الدلالة والاختيار وتبرز وسائل اتساقية من أجل الإلحاح والتشديد مثل: التكرار والتوازي والتبيين.

De Bangrande, R: and Wolfgang Dressler: Introduction to Textlinguistics Longman, London (1981), P.184.

ميدان التحليل الحفري❊:

يتموضع «التحليل الحفري» ضمن التحليلات الوصفية❊ التي تهتم بدراسة الخطاب، وعادة مايتحدد ميدان علم من العلوم من خلال رسم حدوده، وانفراده بميدان محدد كمجال لدراسته، فكيف يرسم فوكو حدود «التحليل الحفري»؟ عمل «فوكو» على رسم حدود تحليله الحفري وتوضيح معالمه من خلال إبراز الاختلافات التي تميزه عن مناهج وضعية أخرى مجاورة مثل منهج «تاريخ الأفكار» ومنهجية «تحليل الخطاب» فما هي هذه الحدود وما الخصائص التي ينفرد بها «التحليل الحفري» والتي تجعله يتميز بميدانه الخاص وترسم حدوده؟

الوصف الحفري وتاريخ الأفكار:

يمكن أن نرصد الاختلاف والفوارق التي تميز «التحليل الحفري» والتي تشارك في رسم حدوده وإظهار معالمه، وتجعله يتميز عن منهجية «تاريخ الأفكار» في عدة مستويات: مستوى الموضوع ومستوى المنهج، ومستوى المقارنة.

يتناول «تاريخ الأفكار» عددًا من الموضوعات غير المترابطة فهو (تحليل للآراء أكثر منه تحليلاً للمعرفة، تحليل للأخطاء أكثر مما هو تحليل للحقيقة، تحليل لا لأشكال التفكير بل لأنواع العقبات)[4]، وينبني «تاريخ الأفكار» على عدد من المرتكزات نورد منها:

- يبحث تاريخ الأفكار عن الولادات الصماء عن انبثاق الخطابات وهذا يجبره على البحث عن البدايات والنهايات، وكذلك اكتشاف الأصيل والمتكرر وبالتالي يطرح مشكل التشابه، كما يبحث عن كيف تهاجر الأفكار والمفاهيم والنظريات.

- يبحث تاريخ الأفكار عن المتصل (مبدأ الاتصال) والرابط الذي تنتظم حوله الخطابات الذي قد يكون ظاهرًا أو مختفيًا. وبحثه عن الاتصال يجعله ينشئ تطورات خطية للتاريخ.

- يقسم «تاريخ الأفكار» العبارات إلى مبتذلة وأصيلة ويرفض إخضاعها لنفس التحليل.[5]

يقرر «فوكو» بأن عمله يندرج ضمن «تاريخ الأفكار» بقوله (لست، في الحقيقة، سوى، مؤرخ أفكار)[6] مؤرخ أفكار يمارض كل ماأدرجناه أعلاه من مرتكزات يتمسك بها «تاريخ الأفكار» فكيف ذلك؟ إنه مؤرخ أفكار (أراد أن يجدد فرعه المعرفي تجديدًا كليًا وكاملاً)[7] وقد أخذ على عاتقه إظهار

❊ الحفريات: هو لفظ لايتضمن أي محاولة للجري وراء البدايات، كما لايقرن التحليل بأي تنقيب أو سبر جيولوجي، بل يدل على الفكرة الأساسية والمحورية العامة لوصف هدفه استنطاق (المـا قبل) في مستوى وجوده (حفريات المعرفة ص١٢٦).

(٤) (٥) فوكو (ميشال) حفريات المعرفة، ص١٣١ - ١٣٥.

(٦) (٧) نفس المرجع ص١٣٠.

تميز هذا التوجه الجديد لتاريخ الأفكار عن سابقه «التقليدي»❖ إن صح هذا التعبير فهو سيعمل (على إبراز خصوصية منهج ليس صياغيًا صوريًا وتأويليًا)[٨] لأن في الوصف الحفري، (تخلٍ مطلق عن تاريخ الأفكار ورفض منهجي لمسلماته وطرقه، ومحاولة لإقامة تاريخ آخر لما قاله البشر)[٩]. لاتنظر الحفريات إلى (الخطاب على أنه وثيقة (...) بل تعنى بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصبًا أثريا)[١٠]. فهي لاتبحث عن قصدية الذات المتكلمة❖ كما في «تاريخ الأفكار»، لأنها (لاتسعى إلى تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها (...) فحفريات المعرفة ليست بحثًا تأويليًا (...) ليست مبحثًا مجازيًا)[١١] فما عساها أن تكون؟ تتجاوز حفريات المعرفة «تاريخ الأفكار» فهي ليست شيئًا (أكثر من كتابة ثانية: أي تحويلاً منظمًا لما كتب لايتعدى الشكل البراني، فهي ليست عودة أو رجوعًا إلى سر الأصل ذاته، بل إنها وصف منظم لخطاب، يجعل منه موضوعه)[١٢]. لا تهدف الحفريات كتاريخ الخطاب إلى إنتاج «خطاب جديد» باستكشاف ماهو المخفي أو المتواري والمسكوت عنه إنما ترنو إلى إيضاح وتبيين كيف يمكن داخل نفس الممارسة الخطابية❖، أن تظهر موضوعات مختلفة وآراء متعارضة واختيارات متناقضة، ومناهج متباينة من خلال تحليل الفوارق والاختلافات التي تتوزع داخل صيغ الخطاب. (همه الأساسي هو التعامل مع العبارة كشيء قائم الذات، لايحيل إلى

❖ تاريخ الأفكار التقليدي نقصد به تاريخ الأفكار الذي أوردنا مرتكزاته أعلاه والذي نقده فوكو وعمل على تجديده.

(٨) فوكو (ميشال): حفريات المعرفة: ص١٢٩.

(٩) نفس المرجع ص١٣٢.

❖ يعارض التحليل الحفري «تاريخ الأفكار» من هذا التوجه فيذهب إلى أن (التعارض بين الأصالة والابتذال تعارض غير وجيه وفي غير محله) حفريات ص٣٤.

(١٠) نفس المرجع ص١٣٢.

❖ الذات المتكلمة: يجد تاريخ الأفكار نقطة ارتكازه وتوازنه في علاقة الذات المتكلمة (العارفة) بالموضوع، فيعمل على كشف هذا الدور، بينما يعتبر التحليل الحفري نقطة ارتكازه وتوازنه في تحليله للمعرفة، فيسقط الذات من حسابه كما يبحث لها عن موقع لاتختاره هي.

(١١) نفس المرجع ص١٣٣.

(١٢) نفس المرجع ص١٣٢.

❖ الممارسة الخطابية:- لاتعني القدرة على التعبير، وليست النشاط العقلي الذي هو أساس عمليات الاستدلال، ولا قدرة الشخص على الكلام، بل هي مجموعة من القواعد الموضوعية المحددة دومأ في الزمان والمكان، والتي حددت في برهة زمنية بعينها، وفي نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافي أو لساني معطى، شروط ممارسة الوظيفة العبارية (حفريات) ص١١١.

مستوى آخر، والنظر إلى ما في خصوبتها وتميزها كحدث لاأصل له)[١٣]. ولكن كيف نتعامل مع العبارة من منظور «التحليل الحفري»؟ مادام هذا التحليل يوقف نظره على الشكل البراني للخطاب ويتعامل مع العبارة كشيء قائم ظاهر لايحيل إلى غيره فإنه يسعى إلى تعيين (حدود تلك الشروط بكيفية دقيقة وواضحة أكثر، مع إبراز الترابطات القائمة بين العبارة وعبارات أخرى لها صلة بها)[١٤] كما يعمل على إبراز جميع أشكال التعبير التي تقصيها أشكال الخطاب❖ الأخرى، وهو يرمي إلى إظهار كيف أن خطاب ماينفرد عن غيره باحتلاله مكانًا لايستطيع أن يشغله خطاب غيره؟ وإيضاح كيف أنه يصعب عليه أن يكون غير ما كان؟ ويدور (هذا النوع من التحليل) حول سؤال يمكن صياغته على النحو التالي (ماهو هذا الوجود المتميز الذي يفصح عن نفسه في مايقال، ولا يفصح عنها، في أي موضوع آخر غيره؟)[١٥] «والتحليل العباري» الذي حصر رؤيته في الشكل البراني وأشكال التعبير الظاهر لايكتفي برصد إطراد العبارات وانتظامها، وإنما يتجه كذلك صوب الأداء العباري الشاذ والمخالف لأنه لايتوخى إظهار مبدأ الاتصال كما في «تاريخ الأفكار» بل العكس ينحصر المشكل في هذا التحليل في تحديد الخطابات في خصوبتها من خلال (تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة في صيغ الخطاب ووجوهه)❖، يؤكد التحليل الحضري على «مبدأ الانفصال» ويعلي من شأنه وهو بذلك يعارض «تاريخ الأفكار» الذي يرى في الانفصال عائقًا يجب العمل على التغلب عليه، وأحيانًا إغفاله من أجل إبراز الوحدة والرابط الذي تنتظم حوله الخطابات.

يبرز تأكيد «التحليل الحفري» على «مبدأ الانفصال» من خلال انتهاجه المقارنة فهو كتحليل «مقارن» لايسعى إلى توحيد الخطابات وتقليص عددها بل يرمي على العكس من ذلك إلى إظهار تعددها وتوزع أشكالها فالمقارنة الحفرية (ليست لها مرمى موحد بل مكثر ومعدد)[١٦] مقارنة تنشط في ميدان «معرفة»❖ والمعرفة هي مابإمكاننا أن نتحدث عنه داخل ممارسة

---

(١٣) (١٤) (١٥) فوكو (ميشال): حفريات المعرفة، ص٢٨.

❖ أشكال الخطاب الأخرى مثل «تاريخ الأفكار» و«تحليل الخطاب».

(١٦) نفس المرجع السابق ص١٢٢.

❖ يحدد فوكو المعرفة كذلك بكونها ذلك الفضاء الذي يمكن للذات أن تحتل فيه موقعاً تتكلم منه عن موضوعات اهتمامها داخل خطاب معين، المعرفة كذلك، حقل تناسق العبارات وتضايفها، فيه تظهر المفاهيم ويتم تعريفها، وتطبق وتتحول. تتحدد المعرفة أخيراً بإمكانيات الاستعمال والتملك التي يوفرها الخطاب. وهو يؤكد على أنه لا وجود لمعرفة دون ممارسة خطابية محددة، فكل ممارسة خطابية تتحدد بالمعرفة التي تكونها. (حفريات المعرفة ص١٤٥).

خطابية تكون من ثمة متميزة: هي الميدان المكون من مختلف الموضوعات التي قد تحصل أو لاتحصل في المستقبل على صفة العلمية»[١٧] وتتميز «المعرفة» التي ينشط فيها التحليل الحفري بأنها لاتخضع في جميع أشكالها إلى البراهين كما في الميادين العلمية وإنما بإمكانها «أن تخترق بعض النصوص «الأدبية» أو الفلسفية» وتتخلل كذلك بعض النصوص «العلمية» لذا فإن المعرفة لاتستغل في البراهين فقط، بل حتى التخيلات والتأملات والحكايات والقوانين الإدارية والقرارات السياسية»[١٨] بذلك يتميز ميدان «التحليل الحفري» عن الميدان الذي يتموضع فيه «تاريخ الأفكار الذي أشرنا إليه سابقاً» الذي ينصب في مجمله على تحليل الآراء لاتحليل المعارف، كما يتميز التحليل الحفري، عن «تاريخ الأفكار» منهجياً برفضه للتأويل؛ لأنه يكتفي بتحليل العلاقات الخارجية للخطاب وغرضه إنتاج منهج جديد لدراسة «تاريخ الأفكار» مخالف لسابقه يؤمن بالاختلاف ويدرس الفوارق والفجوات ويجعلها موضوعه المفضل إلى جانب البحث عن شروط تكوين العبارات المؤلفة للخطاب.

التحليل الحفري وتحليل الخطاب:

يتجه التحليل الحفري، اتجاهاً مخالفاً للتوجه الذي يسير فيه «تحليل الخطاب» فيرفع الأول شعار «الندرة❖ والخارجية❖ والتراكم»❖ مقابل شعاره الثاني الذي يلوح بالكلية والوفرة، الذي يوجه اهتمامه إلى الطريقة الفريدة التي تنتظم بها الخطابات، وكيف تلتقي بمؤسسات وممارسات، وكيف تحمل

(١٧) نفس المرجع السابق ص١٧٥.

(١٨) نفس المرجع السابق ص١٧٦.

❖ الندرة: تفسير لندرة العبارات، والصورة التي يوجد عليها الحقل العباري، على أنه صقل متناثر ومليء بالفجوات، وكون النزر اليسير من الأشياء هو الذي يحظى بأن يكون مقولاً، فلأن العبارات طفيفة، يلم شتاتها في كليات توحدها، ويضاعف عدد المعاني التي تنطوي عليها كل عبارة (حفريات المعرفة ص١١٤- ١١٥).

❖ الخارجية: ينظر التحليل الحفري إلى العبارات في شكل انتظامها البراني الخارجي. لأن الميدان العباري يمثل بكامله على سطحه الخاص به (حفريات المعرفية ص١١٤).

❖ التراكم: يتجه التحليل الحفري نحو الأشكال النوعية للتراكم فينظر إلى العبارات من حيث هي أثر مستمر يتخلف ويبقى بعد زوال باعثه وهو يستند في ذلك على دعامات وركائز وتقنيات مادية ليس (الكتاب أنموذجاً لها) وتبعاً لأنواع من المؤسسات (مثل خزانة الكتب) وبعض الصيغ القانونية (حينما يتعلق الأمر بنص ديني أو قانوني أو حقيقة علمية). كما أنها تستغل في تقنيات تطبيقية وفي ممارسات تكون استمرار واشتقاقاً لها، ضمن روابط اجتماعية نشأت وتغيرت عبرها، ومعنى هذا أخيراً أن ليس للأشياء نفس النمط من الوجود وذات المنظومة العلاقية التي تربطها بما يحيط بها.

النصوص دلالات مشتركة تحيل إلى وحدة بحيث (يستعاض عن تعدد وتنوع الأشياء التي قيلت، بنص واحد كبير ومتجانس لم ينطق به أبدًا يخرج إلى النور لأول مرة وما كان في نية البشر أن يقولوه)[19] وهذا المعنى المضمر لايصل إليه محلل الخطاب مما قيل أو كتب، لكن بالنظر إلى المعنى المضمر «الكلي المشترك» الذي يتخفى ويتوارى خلف السطور وبين ثنايا العبارات انطلاقًا من أنّ الخطاب له القدرة على أن يقول غير ما قاله، لأن الخطاب من منظور «تحليل الخطاب» هو (امتلاء وثراء لاحد لهما)[20] هو كنز مليء نستخرج منه معاني لاتعد ولا تحصى، معاني يتوقف استخراجها على دور القارئ واستراتيجيته الخاصة في القراءة، في تفسير الكلام واستثمار خبراته وأفكاره في عملية القراءة لينتج «خطابًا جديدًا» سبيله في ذلك التأويل: فتحليل الخطاب ينتهج التأويل أسلوبًا ومنهجًا ليعري جانبين في الخطاب، يكشف أولاً عن وفرة الدال بالنسبة للمدلول وهذا يجعله ينظر إلى تكاثر العبارات على أنها زائدة عن اللزوم مادامت تشير إلى نفس المدلول، ويكشف ثانيًا عن وفرة المدلول بالنسبة للدال لأن الخطاب مغلف بعدد لايحصى من المعاني.[21]

يعارض «التحليل الحفري» تحليل الخطاب في المنظور العام والمنهج فهو لايبحث عن كلية❖ ووفرة المعاني ولا نهائيتها، لايستهويه استنطاق النص الصامت وإنما (يريد تحديد المبدأ الذي يتحكم في ظهور المجاميع الدالة وحدها والتي تم التلفظ بها، كما يسعى إلى سن قانون الندرة)[22]، يفترض «التحليل الحفري» في بحثه عن «الندرة» عكس «تحليل الخطاب» عدم امتلاء الخطاب❖ بالمعاني بل امتلائه بالفجوات والتغييرات والتقطيعات التي تتخلله والتي يتخذ منها موضوعًا، وهذا الافتراض نفسه قاده إلى رفض التأويل سبيلاً ومنهجًا فهو يكتفي بملاحقة العبارات التي يتألف منها الخطاب والنظر إليها (في شكل انتظامها البراني الخارجي)[23] وهو لايروم من ذلك اكتشاف ميلاد خطاب ما وإنما وصف تبعثر العبارات في شكله البراني سعيًا (لاكتشاف نمط الوجود الذي يميز العبارات)[24] وهذا التوجه يأخذ بعدة افتراضات يمكن تلخيصها في التالي:

(١٩) (٢٠) فوكو (ميشال): حفريات المعرفة: ص١١٣.
(٢١) فوكو (ميشال): حفريات المعرفة، ص١١٣.
❖ التحليل الحفري لايقر مبدأ الكلية انطلاقًا من أن الكل لايطال أبدًا.
❖ التحليل الحفري ينظر إلى الخطاب على أنه ثروة محدودة ومتناهية ومرغوب فيها ومفيدة.
(٢٢) (٢٣) نفس المرجع ص١١٥.
(٢٤) نفس المرجع ص١١٧.

- النظر إلى العبارات في صورتها الجمعية، مع ملاحظة أن مبدأ تتالي وتجمع هذه العبارات لايكون واحداً في كل الحالات.

- يتطلب ملاحظة ظواهر الاستعادة (فكل عبارة تفترض حقلاً من العناصر السابقة عليها، كما يتحدد موقعها بالنسبة إليه)(٢٥). فكل عبارة تكون لها تاريخاً، تربطها علاقة انتساب مع ماضيها وفي نفس الوقت تحدد معالمها من جديد مما يدفعها إلى إقصاء ما لايوافقها، وتحديد ما هو قابل للحياة قابل للتحويل.

- التحليل الحفري بوصفه «للتشكيلات الخطابية»❖ يتعامل معها (كمبدأ تقطيع داخل تشابك الخطابات، ومبدأ داخل حقل اللغة)(٢٦). وهو في رصده «للتشكيلات الخطابية» لايرمي إلى اكتشاف العوائق التي منعت «تشكيلة خطابية» معينة من الخروج، ولا يبحث عن العوامل التي ساعدت على ظهورها (بل تحديد منظومة حضور لحضوره)(٢٧). ماثلة فيما قيل من عبارات.

يمكن إيجاز مرامي وغايات التحليل الحفري في الآتي:

- لايروم الخروج بتأويل ما، لأنه يرى الخطاب محدوداً متناهياً ولا يميل إلى قصد أو ذات فهو يتعامل مع الخطاب في مستوى «المبني للمجهول»❖.

- لايسود اكتشاف أساس ما، ولا الجزم بمعقولية، ولا ملاحقة غائية، إنما غايته إنشاء «وضعية» (فتحليل تشكيلة خطابية ما، يعني، دراسة مجموع الإنجازات اللفظية، في مستوى العبارات، ودراسة

(٢٥) نفس المرجع ص١١٧.

❖ التشكيلة الخطابية: ماوصفه فوكو تحت اسم التشكيلة الخطابية هو بالمعنى الدقيق، مجموعات من العبارات، أي مجموع الإنجازات اللفظية التي ترتبط فيما بينها على مستوى «الجمل» بروابط نحوية (تركيبية- أو دلالية) وعلى مستوى القضايا بروابط منطقية، كما لاترتبط فيما بينها على مستوى الصياغة بروابط سيكولوجية بل ترتبط فيما بينها على مستوى العبارة، التشكيلة الخطابية هي المنظومة العبارية العامة التي تحكم مجموع الإنجازات اللفظية، وهي منظومة لاتحكمه مع ذلك وحدها، مادام يخضع كذلك حسب أبعاده الأخرى، لمنظومات منطقية ولسانية وسيكولوجية (حفريات المعرفة ص١٠٩- ١١٠).

❖ المبني للمجهول: لايحفل التحليل الحفري بمسألة من يتكلم ولا الضغوطات التي يخضع لها دون أن يدركها بل يتعامل مع الأقوال في مستوى المبني للمجهول بعدم إرجاعها لذات فردية، وإنما يعني أن مجموع العلاقات والانتظامات والتغيرات في الخطاب لاتشير إلى ذات متكلمة فهو لايعترف بدور المؤلف بل يختار للذات مكانها الذي ممكن أن تشغله أي ذات وما تقوله لاتقوله حيثما تشاء وإنما يخضع في ذلك للعبة خارجية.

(٢٦ (٢٧) نفس المرجع ص ١١٤.

شكل الوضعية التي يميزها، يعني، بإيجاز، تحديد نمط وضعية خطاب ما)[٢٨] بذلك يتميز «التحليل الحفري» عن منهجية «تحليل الخطاب» من زاويتين: اختلافهما من زاوية النظر التي ينظر منها كلاهما إلى الخطاب، واختلاف المنهج الذي يعتمده كلا التحليلين، ولكن هنا نقطة التباس، نقطة تماس رغم اختلافهما في النقطتين السالفتين وهو الميدان❖ الذي يعمل فيه «تحليل الخطاب» والذي ينشط في «التحليل الحفري» فكلاهما خطاب يعمل على خطابات سابقة، تلتقي وتتقاطع، لم يستطع أي منهما أين يقتطع له ميدانًا محددًا واضح المعالم، نجد هذه الصعوبة التي واجهت «تحليل الخطاب» بشكل عام تواجه كذلك «التحليل الحفري». عندما ينظر «فوكو» إلى هذا التحليل على أنه لايتعدى كونه مجرد أداة منهجية أكثر دقة من سابقاتها تسمح (بربط تحليل التشكيلات الاجتماعية بالوصف الإبستمولوجي أو تساعد على ربط مواقع الذات بنظرية تاريخ العلوم، أو تخول تحديد مواضع التقاء النظرية العامة للإنتاج والتحليل التوليدي للعبارات، من الممكن جدًا أن يكتشف أخيرًا أن الحفريات هو الاسم المعطى لجانب معين من الظرف النظري الحالي)[٢٩]، بذلك يصبح تداخل ميدان التحليل الحفري، مع ميادين أخرى محايثة له أمر يصعب تجاوزه وهو منفتح كذلك على مناهج وصفية جديدة لاحقة. ولكن مايميز «التحليل الحفري» هو تركيزه على الشكل البراني للخطاب، وطريقة تناوله للعبارات التي يتألف منها الخطاب. فما علاقة الخطاب بالعبارة؟

علاقة الخطاب بالعبارة:

رغم فشل «التحليل الحفري» في عزل ميدانه الخاص، وتداخله مع تحاليل أخرى: فإن ذلك لم يمنعه من اختيار زاوية نظر مخالفة وأن يسلك سبيلاً يتناقض مع التحليلات السابقة والمحايثة له مما جعله يضع تحديداً للخطاب مخالفًا للتحديدات السابقة ونرصد له في ثنايا كتاب «حفريات المعرفة» عددًا من التعريفات يرجع علة اختلافها إلى تغير وجهة (التحليل ومواطن تطبيقه)[٣٠]. فالخطاب يعني (الميدان العام لمجموع العبارات)[٣١]، وأحيانًا (يعني مجموعة متميزة من العبارات)[٣٢] وأحيانًا

(٢٨) نفس المرجع ص ١١٤.

❖ سعى فوكو إلى تحديد ميدان انبثاق نوعي لخطابه يرى أنه لم يسترع بعد اهتمام أي تحليل على الأقل فيما يتوفر عليه من خصوصية وعدم انصياع للتأويلات والصياغات الصورية. وهو يقر بأنه مازال في بداية الطريق (حفريات المعرفة ص١٩٩).

(٢٩) فوكو (ميشال): حفريات المعرفة، ص١٩٩.

(٣٠) (٣١) (٣٢) نفس المرجع السابق ص ٩٨.

أخرى (ممارسة لها قواعد، تدل دلالة وصف على عدد معين من العبارات وتشير إليها)[٣٣] تجمع هذه الحمولات الدلالية التي أعطاها «فوكو» للخطاب على أن هناك علاقة وثيقة تربط الخطاب بالعبارة فما هذه العلاقة؟ وما نوعها؟ العلاقة التي تربط الخطاب بالعبارة هي علاقة تضمين، رغم الاستقلالية التي منحها فوكو للعبارة، بالنظر إليها أولاً على أنها جزء لايتجزأ. وأن لها القدرة على إقامة علاقة مع عبارات مشابهة ثانيًا؛ فهي في نفس الوقت (أبسط جزء في الخطاب)[٣٤] حيث يتألف الخطاب من جملة من العبارات ترتبط حسب شروط وقواعد معينة.

تختلف العبارة في منظور «التحليل الحفري» عن الجملة عند اللسانيين والقضية عند المناطقة وتخالفهما في عدم قابليتها للعزل مثلهما فلماذا؟ لأن العبارة في هذا التحليل (لامرئية ولا مختفية في آن واحد)[٣٥] فهي تظهر بصورة كيفية، فهي تتجلى أولاً في الكيفية التي توجد بها تلك المجموعات من الإشارات والعبارات، وتتضح ثانيًا في الكيفية التي تسمح لها بأن لاتكون مجرد آثار، وتبرز ثالثًا في الكيفية التي تسمح لها بأن ترتبط بميدان موضوعات متعددة (فهي في حد ذاتها لاتشكل على الإطلاق وحدة، بل إنها وظيفة)[٣٦] تراعي جملة من الشروط فهي لاتبحث عن دور الذات تجاه ما تقوله أو ما لم تستطيع قوله، لكن تحدد الموقع الشاغر الذي يمكن أن تشغله أي ذات، وظيفة تتكئ على (مادة وسند ومكان وتاريخ)[٣٧] ولكن مانوع المادة التي تتلبس بها الوظيفة العبارية؟ تتراءى مادية الوظيفة العبارية في مجموع الشروط التي تسمح بوجود أداء عباري ما. شروط قابلة لأن تتغير وتتبدل بتطور وتغير الحقل العباري لتكون مبدأ تميزه، الذي يسمح لنا بالتعرف على وضع العبارة، وقواعد تكوينها، وكذلك إمكانيات استعمالها من جديد، وظهور العبارة أو اختفائها مرهون بمبدأ القطيعة عندما تتوقف خطابات على أن تكون خطاباتنا[٣٨].

برصدنا للمستوى العباري تتمظهر وتبرز في ذات الوقت «التشكيلة الخطابية» لأن تحليل (العبارة ينشأ في نفس الوقت هو وتحليل «التشكيلة الخطابية» وفي ارتباط به، وبالعكس أيضًا)[٣٩] ويقابل انتماء العبارة للتشكيلة الخطابية في

(٣٣) (٣٤) نفس المرجع السابق ص ٧٨.
(٣٥) نفس المرجع السابق ص ١٠٤.
(٣٦) (٣٧) نفس المرجع السابق ص ٩١.
(٣٨) نفس المرجع السابق ص ١٢٥.
(٣٩) نفس المرجع السابق ص ١١٠.

التحليل الحفري، انتماء الجملة إلى النص وانتظامها وفق قواعد نحوية محددة، ويقابل كذلك انتماء القضية إلى المنطق وخضوعها لقواعد منطقية، ويتضح انتماء العبارة للتشكيلة الخطابية خضوعها لنفس الشروط وليس للأخيرة شروط تميزها عن الأولى بالتشكيلة (لاتتميز إطلاقًا بمبادئ بناء، بل بتبعثر حقيقي، وهو تبعثر لايمثل بالنسبة للعبارة شرط إمكانها، بل قانون تواجدها)(٤٠)، ونصل بناء على ماسبق إلى تحديد مصطلح الخطاب الذي يصفه فوكو بأنه مستوف بقوله (سندعو خطابًا، مجموعة من العبارات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية)(٤١) خطاب يشتمل على عبارات محددة نستطيع تحديد شروط وجودها، خطاب (يطرح مشكل حدوده الخاصة، وألوان قطيعته❖ وتحولاته والأنماط النوعية لزمانيته، بدل أن يطرح مشكل انبجاسه المباغت وسط تواطؤات الزمان)(٤٢)، ينصب اهتمام التحليل الحفري على رسم الحدود، ورصد تحولات الخطاب والكشف عن أنماط زمانيته فما سبيله إلى ذلك؟

مبدأ تاريخية الخطاب:

إذا ماقارنا «التحليل الحفري» بـ«تاريخ الأفكار» نجد الأخير يسعى إلى إيجاد مفاهيم غير متلائمة أو معاني متناقضة أو قضايا متنافرة، فإن همه الأول يتجه إلى التغلب على هذه الصعوبة لأنه ينظر إلى التناقض على أنه سمة نقص يجب على التحليل التغلب عليها وإيجاد الرابط الذي يوحد بينها في المستوى العميق لأن (التناقض مظهر خادع يخفى وحدة متوارية (...) يلقي على التحليل تبعة إلغاء التناقض)(٤٣)، والتحليل في تاريخ الأفكار يلعب دورًا هامًا في التغلب على التناقض الذي يطفح على سطح الخطاب، لأجل إنتاج خطاب متناسق ومنسجم.

يعارض «التحليل الحفري» تاريخ الأفكار في نظرته السلبية نحو التناقض، عندما ينظر إلى التناقض نظرة يمكن أن نصفها بأنها إيجابية، يتجه صوب

❖ القطيعة: من أهم المفاهيم في الابستيمولوجية الباشلارية التي تفسر الثورات العلمية والتحولات العلمية في علم الفيزياء، وهي عندما تحدث تكون قاطعة ونهائية، نقل هذا المفهوم إلى العلوم الإنسانية، وقد استعمله ألتوسير في قراءته لماركس من أجل الفصل بين المرحلة الأيديولوجية والعلمية في مسيرة ماركس العلمية بمعنى (اجتياز الحدود التي تفصل بين الإيديولوجيا والعلم».

(٤٠) (٤١) نفس المرجع السابق ص ١١٠.

(٤٢) نفس المرجع السابق ص ١١١.

(٤٣) نفس المرجع السابق ص ١٤٤.

تناقضات الخطاب لينظر إليها (كمبدأ منظم، كقانون مؤسس خفي يدل دلالة وصف على جميع التناقضات الصغرى ويمدها بأساس صلد)(٤٤)، التناقض من منظور التحليل الحفري يمثل قانون وجود الخطاب ذاته، فكيف ذلك؟ بدافع تخلص الخطاب من التناقض والإفلات منه، يتغير ويتلون ويأخذ صور متباينة وفي كل مرة يحاول فيها الهروب من التناقض والإفلات منه يتولد فيه التناقض وبدون انقطاع (فالتناقض يحكم الخطاب على مر مراحله كمبدأ تاريخيته)(٤٥) ينزلق بنا الخطاب من تناقض إلى آخر، والتحليل الحفري يلزم نفسه بمهمة إبراز انزلاقات وتناقضات الخطاب، وتحديد مقدار تباعدها وشكل افتراقها، وهو لاينظر إليها كوظيفة عامة تمارس على نفس الوتيرة، بل يبحث في أنواع التناقض ومستوياتها محاولاً إبراز وظائفها التي تمارسها.

أنواع التناقض:

نرصد عدداً من التناقضات التي تتواجد في الخطاب في مستويات مختلفة، تناقضات داخلية وأخرى خارجية، تلعب دوراً في تنامي وتطور الخطاب.

- التناقضات الخارجية، وهي تنشأ غالباً بين أطروحات لاتنتمي إلى نفس التشكيلة الخطابية كالمواجهة بين النظرة «المثالية» والنظرة «التاريخية»، ولايسمح هذا النوع بتطور الخطاب داخل نفس التشكيلة الخطابية لأنه يمثل نقطة حد ونهاية، وقد يسمح بتفرغ وظهور حقول خطابية جديدة(٤٦).

- التناقضات المشتقة: يهتم التحليل الحفري بهذا النوع من التناقضات، وهي تناقضات داخلية، تظهر في مستوى القضايا والتأكيدات دون أن تغير أو تمس النظام العباري الذي يسمح بإمكانها: فهي تجد ميلادها داخل نفس التشكيلة الخطابية، وهي على العكس من التناقضات الخارجية تمثل نقطة بداية التحليل وانطلاقه كالتعارض القائم مثلاً في الساحة الفكرية العربية بين التحليلات التاريخية التي تتبنى «المادية التاريخية» من منظور ماركسي- لينيني في تناولها للتراث العربي الإسلامي وبين تحليلات أخرى تتبنى «المادية التاريخية» كما طورها ألتوسير في دراسة نفس الموضوع(٤٧).

تخضع التناقضات المشتقة لعدة افتراضات:

- لاتكون بين قضيتين تتناقضان حول نفس الموضوع.

(٤٤) نفس المرجع السابق ص ١٤٤.
(٤٥) نفس المرجع السابق ص ١٤٥.
(٤٦) (٤٧) نفس المرجع السابق ص ١٤٦- ١٤٩.

- لاتكون بين استخدامين متعارضين لذات المفهوم.

- لكنها تكون (أمام كيفيتين في تكوين عبارات تتميز جميعًا باحتضانها لبعض الموضوعات وبعض المواقف الذاتية، وبعض المفاهيم والاختيارات الاستراتيجية)(٤٨)، هذه الافتراضات تسمح لنا باكتشاف التناقض وتحدد إلى أي صنف ينتمي، ولايكتفي التحليل الحفري بذلك، بل دأب على رصد مستويات التناقضات المشتقة داخل الخطاب، بذلك يتجاوز النظرة التي تكتفي بإثبات التناقض وتفسيره، بل ينظر إليه كظاهرة معقدة تتوزعهن عدة أصعدة ومستويات؛ فقد يكون التناقض في مستوى عدم تطابق الموضوعات، أو مستوى المفاهيم وتنافرها، وقد يكون في مستوى الخيارات النظرية، أو في مستوى الصياغة العبارية وافتراقها وتباعدها الناتج عن افتراق المناهج وتباعدها(٤٩).

يميل التحليل الحفري إلى أن التناقض لايقف دائمًا حجر عثرة يصعب التغلب عليه؛ كما أنه لايرجح دائمًا كونه مبدأ لنمو الخطاب، وبين هذا وذاك يقوم التناقض بعدة وظائف، فهو يعمل أولاً على التطور الجمعي للحقل العباري، ويقوم ثانيًا بإعادة تنظيم الحقل العباري، ويقوم ثالثًا بدور نقدي. تسمح الوظيفة الأولى بفتح المجال أمام سلاسل الحجج وأنواع الاستدلال، وظهور مفاهيم، وموضوعات جديدة دون أن يغير ذلك من وضعية الخطاب، وتمكننا الوظيفة الثانية من التعبير عن مجموعات من العبارات بعبارات أخرى مغايرة، وتلعب الوظيفة الثالثة دورًا نقديًا (حيث تشكك في وجود الممارسة الخطابية وفي «إمكان قبولها» وتحدد نقطة استحالتها الفعلية ومواطن تقهقرها التاريخي)(٥٠)؛ لأن التحليل الحفري لايسلم بوجود خطاب منسجم ومتناسق خال من الفجوات والتناقضات، بل يؤكد على أن الخطاب مليء بالشروخ والانكسارات والتناقضات التي يجب العمل على كشف مكانها وتحديد صورها وعلاقاتها والميادين التي تشرف عليها.

التحليل النقدي والجينيالوجي:

يمكن النظر إلى الوصف النقدي والجينيالوجي عند فوكو بأنه تطوير للتحليل الحفري، بإبقائه واحتفاظه ببعض جوانب هذا التحليل وتطوير بعض عناصره كما سنرى عند حديثنا عن الجانب الجينيالوجي، وإضافة أخرى تتمثل في الجانب النقدي. رأينا سابقًا كيف أن

(٤٨) نفس المرجع السابق ص ١٤٦- ١٤٩.
(٤٩) (٥٠) نفس المرجع السابق ص ١٤٧.

التحليل الحفري لايحفل بمسألة المتكلم ولا الضغوطات التي يخضع لها، ويتعامل مع الخطاب في مستوى «المبني للمجهول» يؤكد «فوكو» على هذا التوجه في تحليله «الجينيالوجي والنقدي» أيضًا، لكنه ينطلق في هذا التحليل من تصور يرى أن الخطاب يشكل خطرًا وبؤر توتر، وعليه يفترض أولاً أن الخطاب مراقب ومنتقى، ويفترض ثانيًا أنه خاضع لإجراءات حدت من مخاطره ومباغتاته(٥١). ولتحقيق هذه المهمة أخذ على عاتقه رصد التمظهرات التي تتجلى فيها تلك السلطة❖ المهيمنة على الخطاب وأشكال المراقبة والمحاصرة التي تفرضها عليه.

تتخذ إجراءات الحصر والمراقبة التي تفرض على الخطاب ثلاثة مستويات «منظومات نبذ»❖ تفرض على الخطاب من الخارج، وإجراءات تحصره من الداخل، وجماعات تقوم بوظيفة تملكه، وتتآزر المستويات الثلاثة لتصفية الخطاب والحد من مباغتاته ومخاطره، يطمح هذا التحليل للخطاب الكشف عن مظاهر الهيمنة والسلطة التي تسيطر على الخطاب وتطوقه، وهو في نفس الوقت يتكون ويتطور بها ومعها ومن خلالها دون أن ينجح في الانفلات منها أو تجاوزها.

يستند التحليل النقدي والجينيالوجي في اشتغالهما على أدوات

(٥١) فوكو (ميشال): نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ص٩.

❖ السلطة: لايقصد فوكو بالسلطة مجموع المؤسسات المكونة للدولة ولا نظاماً من الهيمنة الذي يمارسه عنصر على آخر، أو جماعة على أخرى أو صورة قانون أو الوحدة الشاملة لهيمنة معينة فهذه ليست إلا الأشكال التي تنتهي إليها السلطة، فالسلطة عند فوكو تعني أولاً: علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى، مكونة لتنظيم تلك العلاقات، إنها الحركة التي تحول تلك القوى وتزيد من حدتها وتقلب موازينها بفعل الصراعات التي لاتنقطع، وهي السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض، بحيث تشكل تسلسلاً ومنظومة، أو على العكس تفاوتًا وتناقضًا يعزل بعضها عن بعض، وهي أخيرًا الاستراتيجيات التي تفصل فيها تلك القوى فعلها والتي يتجسد مرماها العام ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة وصياغة القانون، وأشكال الهيمنة الاجتماعية.

(ميشال فوكو: جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٨م، ص٧٨).

❖ منظومات النبذ الخارجية: هي الكلمة المحظورة، وتركة الجنون، وإرادة المعرفة، تصبح الكلمة محظورة عندما لاتراعي قدسية الموضوع والمحرمات الثلاث (الجنس والسياسة، والدين) ولا تلتفت إلى طقوس المقام، ولم تتنبه إلى حق الأفضلية في الكلام، إذ يحق لأي شخص كان أن يقول مايشاء وكيفما شاء.

تركة الجنون: يقصد بها الخطاب الذي يتفوه به الأحمق والذي ينظر إليه نظرتين متناقضتين إحداهما لاتعره قيمة ما وبالتالي تنبذه وترفضه، وأخرى تذهب إلى القول خذ الحكمة من أفواه المجانين.

مصطلحية❖ ومنهجية تميزه عن باقي الخطابات التحليلية الأخرى لما تطبعه به من خصوصية وتفرد.

يتجذر التحليل النقدي الجينيالوجي للخطاب عبر إجراءين متلازمين ينشطران إجـرائياً إلى تحليل نقـدي، وآخـر جينيالوجي.

التحليل النقدي:

يأخذ هذا الوصف في ملامسته للخطاب بمبدأ القلب❖ والتمسك به (للإحاطة بصور النبذ❖ والحصر والتملك)(٥٢) وحسب النص يحاط الخطاب أولاً بمنظومات نبذ خارجية تتمثل في (الكلمة المحظورة❖ وتركه الجنون، وإرادة الحقيقة)(٥٣) تمارس إرادة «الحقيقة» ضغطاً وإكراهاً على الخطاب يفرض (وضعاً معيناً ونظرة معينة ووظيفة معينة)(٥٤) على الذات العارفة، كما تتميز بالمرونة فهي تتغير من حال إلى حال في كل مرة و(تتقنع بقناع الحقيقة في جريانها الضروري)(٥٥) هذا التغير والتلون والتبدل لإرادة الحقيقة يرنو وينشد إليه الجميع ويلتزمون به ويخضعون لضوابطه ويسعون دوماً إلى تجديده، وتعمل منظومات النبذ الخارجية هذه على محاصرة الخطاب والحد من مخاطره.

يحاصر الخطاب ثانياً بمبادئ تفضي إلى السيطرة على بعد الحدث والصدفة فيه وتظهر متلبسة في صورة ثلاثة مبادئ مبدأ التعليق، ومبدأ المؤلف، ومبدأ الفن وهي (تلعب دور مبادئ التصنيف والترتيب والتوزيع)(٥٦)، تقوم هذه المبادئ بمحاصرة مباغتة الخطاب عن طريق لعبة «الهوية»، فيقوم التعليق الذي لايتوخى أية إضافة إلى خطاب ما، بل يكتفي بشرح وتفسير خطاب معين، فيتقنع

❖ الأدوات المصطلحية التي يضبط بها تحليله: هي مفهوم الحادث، ومفهوم السلسلة، ومفهوم الاطراد، ومفهوم شرط الإمكان. (نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ص٢٢).
❖ تستعمل هنا صور النبذ، ومنظومات النبذ بدلالة واحدة.
(٥٢) فوكو (ميشال): نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ص١٦.
❖ الكلمة المحظورة وتركه الجنون سبق الاشارة إليهما في هامش سابق.
(٥٣) فوكو (ميشال): نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ص١٢.
(٥٤) نفس المرجع، ص١٥.
(٥٥) نفس المرجع، ص١٣.
❖ مبدأ القلب: نعتقد أن مصادر الخطاب مثل المؤلف والفن (العلوم الانسانية) إنها مصدر خصب وثراء للخطاب، بينما الأجدر بنا حسب هذا المبدأ أن نتعرف على دورها السلبي المتمثل في حصر الخطاب وتقطيعه.
(٥٦) نفس المرجع، ص٢٠. ٥٧ نفس المرجع.

بصورة الهوية التي تكرر صورة الذات في تكرار ماقيل، بينما يقوم مبدأ المؤلف (بحصر مباغتة الخطاب عن طريق لعبة الهوية التي تتلبس صورة الفردية وصورة الأنا)(٥٧)، ويراقب مبدأ الفن إنتاج الخطاب ورسم حدوده (عن طريق لعبة الهوية التي تتخذ صورة ترهين جديد rectualisation مستمر للقواعد)(٥٨)، تلعب هذه المبادئ دورين متناقضين أحدهما إيجابي، والآخر سلبي، يظهر دورها الإيجابي في إكساب الخطاب حمولات دلالية، فهي إذن مصدر خصب وثراء بالنسبة للخطاب تمنحه القدرة على توليد ما لايحصى من المعاني والدلالات، لكن هذا لايعني إغفال دورها السلبي المتمثل في جانبها الإكراهي، ووظيفتها الضاغطة التي تمارسها على الخطاب.

يحاصر الخطاب بمجموعة ثالثة من الإجراءات ترغب هذه المرة في تملكه عن طريق تحديد شروط استعماله (وفرض جملة من القواعد على الذين يتناولونه)(٥٩)، تقلص هذه الإجراءات عدد الذوات❖ التي بإمكانها أن تخوض في خطاب ما، وحتى يتسنى لفرد ما أن يتكلم في خطاب معين عليه أن يراعي بعض المقتضيات ويلتزم ببعض المبادئ المتداولة والثابت صحتها داخله، فيمسي الخطاب مغلقًا إلا أمام مايسمى (بجماعة الخطاب)، ويمارس هذا النوع من التملك بشكل فردي، عندما ينتمي كاتب ما إلى جماعة معينة أو مذهب محدد، ويلتزم بمبادئه ويتحدث بلغته ويتعامل بمفاهيمه ويدافع عن مراميه وأهدافه، ويوجد إلى جواره ويحايثه نوع ثان من أنواع التملك وهو ما يطلق عليه «التملك الجماعي» للخطاب ويتحقق ذلك عن طريق نظامين: النظام التعليمي والنظام التربوي اللذين يسنهما كل مجتمع (إن كل نظام تربوي ما هو إلا وسيلة سياسية للحفاظ على تملك الخطاب أو إحداث تغيير يضمن ملاءمته مع ضروب المعرفة والسلطة التي تفوز جميعها بكل خطاب)(٦٠)، ويشاطره «نظام التعليم» النظام التربوي في تكوين جماعات مذهبية مكشوفة نسبيًا تسعى إلى تملك الخطاب بكل ما له من سلطة ومعرفة، وهكذا تمتد بين هذين النوعين من التملك خيوط القرآن لتقيم بينهما تفاعلاً يصعب معه

(٥٧) نفس المرجع، ص٢٠.
(٥٨) نفس المرجع، ص٢٢.
(٥٩) فوكو (ميشال): نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ص٢٣.
❖ الذات العارفة: كما أشرنا سابقاً، لاتشير إلى ذات معينة (المؤلف) وإنما تعني مكان لاتختاره هي مكان يمكن أن تشغله أي ذات أخرى.
(٦٠) نفس المرجع، ص٢٧.

عزل أحدهما عن الآخر، فكل منهما يستلزم الآخر ويستمد نتائجه في الوقت نفسه، فهما يتآزران ويلتقيان؛ ولكن قد تتسع المسافة بينهما حتى يستقل أحدهما عن الآخر استقلالاً يمكن تمثيله بهرم قاعدته الاختلاف ورأسه الائتلاف.

بعد عرضنا لمهام التحليل النقدي المتمثل في ملاحقة منظومات النبذ وإجراءات الحصر التي تحيط بالخطاب، لايفوتنا الإشارة إلى المرامي والغايات التي يطمح التحليل النقدي تحقيقها والتي يمكن إيجازها في النقاط التالية:

- اكتشاف الكيفية التي تجري بها صياغة الخطابات ولأي حاجة تستجيب.

- الوقوف على الكيفية التي يتم بها تعديلها ونقلها.

- الوقوف على الإكراه الذي تمارسه إجراءات المراقبة بالفعل على الخطاب.

- الوقوف على إمكانية تغيير خط سيرها[٦١]. وبملامسة التحليل النقدي لهذه المحاور يكتشف الخيوط التي تتناسج للحد من مخاطر الخطاب، وكيف تجتهد للحد من هيمنته وبالتالي إخضاعه.

بعد تناولنا للجناح الأول من هذا التحليل نلج مباشرة إلى الجناح الثاني، وهو التحليل الجينيالوجي لنقف على دوره، وعلاقته بالجناح الأول.

التحليل الجينيالوجي: يطمح هذا الجانب من التحليل إلى ملاحقة الخطاب منطلقًا من ثلاثة مبادئ تتعاضد لإبراز التشكل الفعلي للخطاب، وهي «مبدأ الانفصال»، ومبدأ النوعية وقاعدة (المحيط البراني) أو المجال الخارجي الذي يتمظهر فيه الخطاب.

يتأسس المبدأ الأول «الانفصال» على ضرورة التعامل مع الخطابات (بكونها ممارسات قائمة على الانفصال قد تتقاطع وقد تتجاوز، لكنها تتنابذ وتتبادل فيما بينها عدم الاعتراف)[٦٢]. فكل خطاب يسعى إلى التموقع ينطلق غالبًا من نقد والخلتيانًا من دحض أو إزاحة خطابات سابقة أو محايثة من أجل رسم حدوده، واختيار مفاهيمه وتبرير رؤيته التي يدافع عنها، وبيان غاياته، وفتح آفاقه وعن طريق «مبدأ النوعية» ندرك (أن الخطاب عنف نوقعه بالأشياء وممارسة نفرضها على الأشياء وفي إطار هذه الممارسة وحسب، تجد حوادث الخطاب مبدأ اطرادها)[٦٣]. فعند التزامنا بشروط إنتاج الخطاب الذي تسمح بولادته واطراده فنحن في ذات الوقت نمارس نوعًا من العنف الذي نفرضه

(٦١) نفس المرجع السابق. ص٣٦.
(٦٢) (٦٣) نفس المرجع السابق ص٣٢.

على الخطاب، ونجبر حوادثه على الانصياع لها. فالعنف إذن هو مبدأ اطراد حوادث الخطاب، ولا ننسى التذكير بأن التناقض يحكم تاريخية❖ الخطاب.

يقتضي المبدأ الثالث في التحليل الجينيالوجي أي قاعدة «المحيط البراني» تحليل الروابط الخارجية والعلاقات البرانية، وتسلسل حوادثه في حدود ماقيل بالفعل، لأنه لايسعى إلى استخراج نواته الداخلية ولا استكشاف المستوى العميق فيه ولا البحث عن الدلالة المخبوءة داخله، بل تدعونا هذه القاعدة إلى الانطلاق من الخطاب ذاته (من ظهوره واطراده)، يجب أن تتجه مسيرتنا نحو الشروط الخارجية للإمكان، نحو ذلك الذي يبرز سلسلة الاحتمال في حوادثه ويبين لنا تخومها وحواشيها[٦٤]. فاتجاه التحليل الجينيالوجي نحو رصد ومعرفة الشروط الخارجية للإمكان يجعله يعتني بالتشكل الفعلي للخطاب في جميع مستوياته (سواء داخل حدود الرقابة أو خارجها أو فيهما معًا)[٦٥] وهو من أجل إنجاز مهمته يقوم بتحليل صيغ الخطاب المنتظمة والمتبددة والمتصلة دفعة واحدة، وهو يرمي من وراء ذلك إلى رسم حدود الخطاب النهائية والفاصلة، ومن جهة أخرى يهتم الجانب النقدي من التحليل بحصر إجراءات المراقبة المفروضة على الخطاب وهو في الوقت ذاته يعمل على تحليل مسلسل تجميع الخطابات وتوحيدها.

يتآزر التحليلان الجينيالوجي والنقدي في تناولها للخطاب عبر أربعة مفاهيم «مفهوم الحادث ومفهوم السلسلة، ومفهوم الاطراد ومفهوم شرط الامكان»❖ يهتم التحليل النقدي بمراقبة الاطرادات الاستدلالية ويضعها موضع تساؤل، يتجه التحليل الجينيالوجي إلى تعيين (الحدود التي تلعب دورًا في تشكيل الصياغة

❖ أشرنا في مكان سابق أن التناقض يحكم تاريخية الخطاب الحفري، الذي يتلاقى والتحليل الجينيالوجي في كثير من الجوانب منها البحث عن شروط الإمكان، الاهتمام بالشكل البراني للخطاب وإن كنا نجد نقطة الاختلاف بينهما في اهتمام الأول بالخطاب باعتباره سلسلة من العبارات، بينما يتجه التحليل الجينيالوجي إلى النظر إلى الخطاب بكونه سلسلة من الحوادث وهذا مايشير إليه بالزحزحة، وهي الزحزحة الثانية التي يقترحها في مجال الخطاب والأولى أشرنا إليها من بداية عرضنا للتحليل الحفري.

(٦٤) فوكو (ميشال): نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ص٣٢.

(٦٥) نفس المرجع السابق، ص٣٨- ٣٩.

❖ «هذه المفاهيم تتعارض حدودها كما نلحظ: يتعارض الحادث مع الخلق والإبداع وتتعارض السلسلة مع الوحدة، والاطراد يتعارض مع الطرافة، وشرط الإمكان يتعارض مع الدلالة، وقد ظلت المفاهيم (الدلالة، الطرافة، الوحدة، الإبداع) تهيمن على تاريخ الفكر التقليدي) نظام الخطاب وإرادة المعرفةص٣٢).

الحقيقة)[٦٦] تتلاحم هاتان المهمتان النقدية والجينيالوجية وتتكاملان في نفس الوقت، فلا تعزل في جانب إجراءات مراقبة الخطاب وعلى الجانب الآخر يدرس الانبثاق العضوي له بعد أو قبل خضوعه لإجراءات الرقابة (إن الصياغة المنتظمة للخطاب يمكن أن تدمج معها إجراءات الرقابة)[٦٧]وهذا يؤدي بنا إلى طرح التساؤل التالي هل التحليل النقدي والجينيالوجي هما وجهان لعملية واحدة؟

يلتقي التحليلان حول الموضوع ولكن يتميز كل منهما عن الآخر في (نقطة الاقتحام، نقطة الأفق، نقطة إقامة الحدود)[٦٨] رغم اختلافهما في زوايا النظر وكذلك نقاط الاهتمام والآفاق إلا إنهما يتناوبان، وهما في ذات الوقت يتآزران ويتكاملان، وكذلك يتفقان في أنهما لاينشدان الكشف عن شمولية في المعنى، ولا خصوبة المعاني ولا تتويج الدال، بل يرمي التحليل النقدي الجينيالوجي أن (يسلط الضوء على لعبة الندرة المفروضة بماله من سلطة أساسية في الإثبات، هناك إذن ندرة واثبات)[٦٩] يولي اهتمامه ويركز على سلطة الإثبات* من أجل الوقوف على ميادين تكوين الموضوعات، كما يهدف من وراء كشف لعبة الندرة إثبات «مبدأ الانفصال» بين الخطابات إذ لاوجود لوحدة كامنة خلف جميع صور الخطاب، بل هناك انقطاع وتلاقي وتبادل وتجاوز، هنا اختلاف يسود عالم الخطاب، يجب العمل على إظهاره، هناك إرادة حقيقة تتبدل وتتلون، وتتغير وتنقلب معها شروط إنتاج الخطاب من حال إلى حال.

شكلت قضية خضوع الأفراد بشكل غير واع للسلطة في الخطاب الفوكوي مدار البحث الأول فيه، فقد حلل هذه السلطة وأبرز منها السلطة السياسية وسلطة الخطاب المعرفي discourse هذا المصطلح الذي اكتسب أهمية خاصة عند فوكو والذي أصبح متداولاً في النقد المعاصر.

كما نظر «فوكو» إلى الخطاب المعرفي وهو (مجموع النصوص والتفسيرات والبحوث -أي الأرشيف الذي يشكل حقلاً معرفيًا ما)[٧٠] بأنه كالماضي

(٦٦) (٦٧) فوكو (ميشال): نظام الخطاب وإرادة المعرفة ص٣٩.

(٦٨) نفس المرجع السابق. ص٤٠.

(٦٩) نفس المرجع السابق. ص٤١.

* سلطة الإثبات: لايعني فوكو بسلطة الإثبات تلك التي تتعارض مع سلطة الإنكار، بل يقصد سلطة إنشاء ميادين من الموضوعات يمكن بصددها أن نثبت أو ننفي قضايا صادقة وأخرى كاذبة.

(٧٠) سعيد (إدوارد): العالم والنص والناقد. عرض فريال جبوري غزول، مجلة فصول، العدد الرابع ١٩٨٣. ص١٩٣- ١٩٤.

لايقتصر دوره على تشكيل الخطاب فقط بل يتعداه فهو (يحدد ويعين ويفيد مايقال)[٧١]، وقد وصل عبر هذه النظرة إلى نتيجة ترى أن الخطاب المعرفي مجال يستحيل الإفلات منه، ويوجَّه اعتراض إلى فوكو مفاده غلوه في هذا الجانب ويرى (أن الإفلات ممكن والانقياد غير محتم)[٧٢]، وقد استدرك فوكو نفسه هذا الغلو عندما أدرك الدور الذي يمكن أن تلعبه إرادة الحقيقة، وكذلك تغيرها وتبدلها من حال إلى حال وهي تقتنع برداء الحقيقة في كل مرة، وإن كنا نرى أن استدراك وتراجع فوكو عن غلوه باعترافه بدور إرادة الحقيقة قد ظل داخل نفس الإطار وهو بحثه عن السلطة الضاغطة والإكراه الذي تمارسه تلك الإرادة على الخطاب، ولم يتجاوزها إلى البحث في الاستراتيجية التي يمكن أن تسلكها تلك الارادة في حركتها وتغيرها من حال إلى حال. وإن كنا نجد مايبرر ذلك لأنه لايبحث في إطار ماينبغي أن يكون وإنما حصر بحثه في إطار ما هو كائن، وفيما قيل بالفعل. ويوجه نقد آخر إلى فوكو بأن خطابه ونظريته في الخطاب (تفسر الهيمنة في المجتمع ولا تفسر التغيير)[٧٣] وأن الاهتمام بعوامل التغير قد تكون أجدى وإن كانت الإحاطة بعوامل الهيمنة والسيطرة على الخطاب لاتقل أهمية، وهي خطوة ممهدة وضرورية للوقوف على عوامل التغير في المجتمع.

نصل في ختام هذا البحث الى الخلاصات التالية:

- يعارض بعض نماذج (تحليل الخطاب) البعض الآخر، وتأخذ هذه المعارضة عدة مستويات، قد تكون على مستوى الموضوع والمنهج، كالتعارض بين نموذج (تاريخ الأفكار) ونموذج (التحليل الحفري)، وقد تكون على مستوى المنهج كالتعارض القائم بين (تحليل الخطاب) الذي يبحث عن ماهو كامن في النص (الخطاب) في المستوى العميق وبين التحليل الحفري الذي يسلط الضوء على المستوى البراني للنص (الخطاب) باحثًا عن العلائق الخارجية رافضًا أي بحث مقلوب.

- تتصارع بعض نماذج (تحليل الخطاب) حول ميدان واحد، وتعمل داخل فضاءات متداخلة، حيث تسجل فشلها في اقتطاع ميدان خاص وموضوع محدد، كالتصارع بين (تحليل الخطاب) من المنظور الألتوسيري، وبين الميدان الذي يمكن أن ينشط فيه (التحليل الحفري) مما اضطر الأخير إلى السعي والبحث عن التميز النوعي فكان تميزه يظهر في مستوى

(٧١) نفس المرجع السابق.
(٧٢) نفس المرجع، ص١٩٣- ١٩٤.
(٧٣) نفسه، نفس الصفحة.

الكيف، يظهر في توجهه إلى الشكل البراني للخطاب ورفضه التأويل منهجًا، بذلك يسجل تميزه عن باقي نماذج تحليل الخطاب الأخرى.

- ترفض بعض نماذج تحليل الخطاب إعطاء أي دور للذات العارفة/ المتكلمة، فتلغي دور المؤلف مثال ذلك (التحليل الحفري) و(التحليل النقدي الجينيالوجي) عند فوكو، حيث ينطلق من نظرة موضوعية للخطاب، تنظر إلى جملة من الخطابات دفعة واحدة، في برهة زمنية معينة.

- الخطاب أو من داخله. يختلف التوجه النقدي من نموذج إلى آخر، وكذلك نقطة الاقتحام، فالنماذج التحليلية التي تؤكد على دور الذات العارفة ينصب نقدها على استراتيجيتها ونقد حركتها وتناقضاتها، والأدوار والصور التي تتستر وراءها، بينما تحصر نماذج أخرى لتحليل الخطاب، والتي تلغي دور الذات، نقدها في حصر إجراءات الرقابة والحظر التي تفرض على الخطاب بشكل عام سواء من خارج الخطاب أو من داخله.

❖ ❖ ❖

المراجـــع

١- فوكو (ميشال): نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي دار النشر المغربية، الدار البيضاء (١٩٨٠).

٢- فوكو (ميشال): حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٦.

٣- فوكو (ميشال): جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال الدار البيضاء، ١٩٨٨.

٤- سعيد (إدوارد): العالم والنص والناقد، عرض فريال جبور غزول، مجلة فصول، العدد الرابع، ١٩٨٣.

إباحة استعمال الحق في الشريعة والقانون

عبد الهادي عباس *

يقول جان جاك روسو /١٧١٢ - ١٧٧٨/ يخلق الإنسان حراً ولكنه يعيش مكبلاً بالأغلال والقيود وتتنوع هذه القيود وتختلف هذه الأغلال وتتقابل مع مايسمى بالحق والحرية والإباحة، وفي العالم الذي نعيش فيه يخضع كل شيء للضرورات، فالقوى الفاعلة وقوة الجاذبية والقوة الكهربائية المغناطيسية والقوى النووية، تقسر كل شيء على أن يطوف في المدار المفروض، وعلى تحمل التغيرات الضرورية، وهكذا فإن آنية تتحطم إثر سقوطها، وحيواناً يموت عندما لايجد غذاءه إنما يخضع للقانون الطبيعي الحاكم.. ووحده الإنسان لم يتقبل

(*) عبد الهادي عباس: باحث ومحام من سورية. له عدة أعمال في القانون وترجمات عن اللغة الفرنسية، من أعماله المترجمة «العنف والمقدس».

سلبيًا هذا القانون، حيث لايكتفي بالحزن على موت قريب، ولا بالاستسلام للريح العاتية عندما تهب، بل أنه يسعى بدأب للتعديل في سيرة الأشياء وللتهرب من الموت ووقاية نفسه من الكارثة. ومع أنه بقي لزمن طويل عاجزًا في هذه الأمور إلا أن تطوره أدى إلى حد ما، لإثبات قدرته على مقاومة العمليات العمياء التي يمكن أن تسحقه وأن يتغلب إلى درجة معينة على أعدائه الدائمين المرض والمعاناة والموت.

وإذا كانت بعض النظريات العلمية - الماركسية مثلاً - قد رأت أن الإنسان كفرد أو كمجتمع إنما هو حصيلة تاريخية... لكن ظهور الإنسان هو الذي غير في كثير من الأشياء فأصبح وعيه بالغد يشكل جزءًا من حالته الحاضرة، وأصبح أمله في المستقبل والمصير همه الدائم، وقلقه المستمر في كل لحظة هو مصيره غدًا، وقد عبر اينشتاين (١٨٧٩- ١٩٥٥) عشية تدمير (هوريشيما) في أواخر الحرب العالمية الثانية عن هذا بقوله: «يوجد الكثير كان من الأفضل أن لاتصنع». يمكن قتل البشر في بضع ساعات، ويمكن توليد أطفال مع إبطال العقبات الماثلة من الطبيعة، ويمكن اكتشاف طرق أخرى غير تلك التي أتت بها الطبيعة، ويمكن جماعيًا أن يصبح البشر مايرغبون في أن يكونوا، ولكننا نتصور أنه لايوجد جواب واضح على السؤال التالي: أية بشرية نريد بالنسبة للغد؟ إن العالم رائع في نظر الإنسان، وفي الواقع أنه ليس رائعًا إلا بفضل نظرة القيت عليه من الإنسان[1].

حقوق الإنسان

لقد تساءل الإنسان في نطاق الفلسفة عن ماهيته ولماذا وجد على سطح الأرض؟ ولم ينته في فلسفته هذه إلى رأي مستقر يشفي الصدور ولكنه انتهى من خلال التأمل والملاحظة إلى أن وجود الإنسان ليس مجرد حدث عرضي في تاريخ الكون، وأن صلته بالعالم الخارجي ليست صلة ثانوية يمكن قطعها والاستغناء عنها، وإنما الحقيقة أن صلة الإنسان بالأشياء في حياته الفسيولوجية المادية هي أنه يحتاج إلى أن يتنفس الهواء ويأكل الطعام ويشرب الماء ويسكن المأوى ويتقي ظروف البيئة الجغرافية المحيطة به ليصون الحياة واستمرارها، وفي حياته الروحية يحتاج إلى الألفة والاجتماع مع بني جنسه وإلى الانطلاق ليرضي عواطفه وليعبر عن ذاته بالفن والعلم والإبداع ، الأمر الذي يضمن الترقي والتقدم لسير البشرية. وإذن فهذه الحياة التي تتكون من المزيج المادي والروحي يشترط لوجودها واستمرارها امتلاك الإنسان لحرية الحركة كي يعمل ويستولي على ثمرة عمله من الأشياء، ويملك بنفس القدر حرية الحركة أيضًا كي

(١) ألبير جاكوار (من أجل حقوق الإنسان) طبعة باريز ص٣٠٨.

يعمل مايرضي شعوره وعواطفه وذوقه. ومن ثم كان الاعتراف للإنسان بالحق ضرورة يقتضيها كيانه البدني وكيانه الروحي على السواء.. وأن الحرمان من ذلك معناه إما الموت أو هبوط الإنسان إلى مرتبة الحيوان أو الجماد.

صحيح إن الحقوق الأساسية لكل إنسان هي الوصول إلى مجمل المكتسبات المتجمعة منذ فجر البشرية، وأن تعريف هذه الحقوق وتسويغ مضمونها ينبع مباشرة من تعريف الإنسان وإحساسه في ذاته باكتشافه للعالم الذي يحيط به وبأنه عالم رائع، بيد أن معرفة المسيرة بشكل أفضل للوصول إلى هذه المكتسبات مرتبط بالإنسان. هذا الإنسان الذي تتولد في ذاته متطلبات متعارضة أيضًا وغريبة عن طبيعة الأشياء التي ينشدها وهكذا تتجاور الأنانية والمساواة والعدالة والظلم والاحترام والقسوة والحرية والطغيان والإباحة والمنع إلخ.. وإذا كان الحق الجوهري للإنسان أن يصل إلى مجمل المكتسبات التي تجمعت هكذا منذ فجر الإنسانية، وخلال بضع سنوات من عشرات سني حياته، فإن في هذا مافيه من عناء ومن دور للتربية، تربية الأفراد، وتربية الشعوب التي ينبغي للجماعات فيها أن تختار هدفًا جماعيًا وتنتظم تبعًا لهذا الخيار.

إن حقوق الإنسان بأبعادها المختلفة التي أخذت تبدو في مطلع العقد الأخير من القرن العشرين على الساحة العالمية وكأنها حبل النجاة لإنسانية عانت وتعاني مما لايعد ولايحصى من الأهوال والمصائب والكوارث أصبحت أكثر الكلمات تداولاً في مجالات النشاطات العالمية والمحلية، وأصبحت اللازمة التي تتردد في كل أصقاع العالم، فحولها تعقد الندوات وتنشر المؤلفات والبحوث وتتحلى بها دساتير العالم في ديباجاتها ونصوصها الأولى ويدعو رجال الفكر إلى لزوم إدراج دراستها في كليات الحقوق.

أبرز حقوق الإنسان حقه في الحرية:

في مجال حقوق الإنسان يثير البحث أول مايثير البحث في الحرية، هذا البحث الذي يدخل مسألة صعبة جدًا لاسيما وأن الحرية هذه الكلمة البسيطة في تداولها كلمة تسلط عليها إبهام كبير لكثرة مارددتها الألسن ولكثرة ماراجت في مختلف المؤسسات والهيئات والميادين منذ أقدم العصور... إنها كلمة قديمة كل القدم تستعمل في الفلسفة واللاهوت والسياسية ويتناقش الناس حولها في المؤتمرات، إنها من الكلمات الشعرية المحببة للنفوس، ومن ظواهرها العجيبة، أن نجدها تختلف في تعريفها ومدلولها باختلاف الزمان والمكان والمذاهب ولم يكن هذا الاختلاف يسيرًا هينًا بل كان كبيرًا بيّنًا، وإلى حد أننا نجد نظامًا ما يوصف في زمان أو مكان، أو في مذهب ما إنه نظام حر، وإذ بنا نجده في

غيـر ذلك الزمـان أو المكان يوصف بأنه استبدادي. وفي هذا الصدد يروي أحد الكتاب الألمان عن مسيرة النازية حكاية عن بقال /ألماني/ لم يحجم عن الحديث في المسائل مع أحد الزوار الأميركان ويقول: «ولقد ذكرت له الشعور الذي يشعر به عند فقدان الحرية وكيف يتصور المرء أنه افتقد شيئًا لايقدر بثمن». وأجاب البقال الألماني: «ولكنك لاتدرك أي شيء على الاطلاق، إنا قبل الوقت الحالي كنا نعير الانتخابات والأحزاب والاقتراع الكثير من الاهتمام، كنا حين ذاك نتحمل مسؤوليات جمة. أما الآن فقد تحررنا من كل ذلك، أي أصبحنا اليوم أحرارًا»(٢).

إن القول المأثور الذي غالبا مايسمع تكراره: «حرية كل واحد تتوقف حيث تبدأ حرية الآخرين» هو قول مناقض للحقيقة، فحريتي لامضمون لها إلا بتماسها مع حرية الآخرين إنها ليست حالة، ولامركزًا فرديًا دائمًا (ورشة) يعمل فيها الجميع بثبات لتكوينها ولايمكن أن تكون وصولاً لهدف شخصي بل واجب مشترك تعبر عنه كل يوم وقائع الحياة وآفاق العلم.

في الواقع أن الحرية كانت ولاتزال أهم مسألة جوهرية بين كل المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبين الغايات الاجتماعية والسياسية التي يبحث عنها البشر على أنها تؤثر مباشرة في الطبيعة البشرية ذاتها وعليها تتوقف المسؤولية.. ومسألة حرية الفرد هي مسألة الحدود التي لايجوز لسلطة الدولة السياسية، مدنية كانت أم دينية، عادة تجاوزها. وهي الباعث للنقاش والصراع الفكري والسياسي حول مفهومها... وإذا كان واضعو وثيقة حقوق الإنسان لعام ١٧٨٩ قد عرفوا الحرية بأنها «القدرة على كل مالايضر بالغير» وإذا كان من المتفق عليه أن مزاولة كل إنسان لحقوقه الطبيعية لاحدود لها غير تلك التي تضمن لأعضاء الهيئة الاجتماعية الآخرين التمتع بنفس الحقوق(٣).. وإذا كان كل الناس يتصورون للوهلة الأولى أنهم يعرفون ماذا تعنيه كلمة الحرية التي تطلق أحيانًا كشعار مع كلمات أخرى ارتبطت معها تاريخًا وثقافة، مساواة أخوة إلخ.. فإن مفهوم الحرية بقي مع ذلك موضوعًا فلسفيًا يتسع لكثير من المفاهيم، ولايزال النقاش يدور فيه على نطاقات واسعة وفي هذا قال أديب اسحق(٤): «الحرية ثالوث موحد الذات، متلازم الصفات يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف

(٢) الدولة والأسطورة / تأليف أرنست كاسيرو ترجمة أحمد حمدي محمود ١٩٧٥ ص٣١٠
(٣) ريفيرو - (الحريات العامة) جزء ١ ص١٢.
(٤) أديب اسحاق الكتابات الدينية والسياسية ص٨٤.

بالمدنية، ومظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية». وفي هذا الصدد أيضًا يجري التمييز بين الحريات العامة وهي التي تعترف بها الدولة وتضمن ممارستها بموجب قوانينها التي عادة مايكون لها هدف مزدوج: تحديد التزامات الدولة وتثبيت ضمانات إتمامها(٥) وبين الحرية التي تقوم على فكرة أنه بمقدار مايكون هنالك تدخل سياسي أقل، بمقدار مايكون هنالك حرية أكثر، أي أن الحرية هي عدم تدخل الدولة، وفي هذا الشأن قال ماركس: إن الدولة تكون حرة بمقدار ماتكون حريتها (إزاء مواطنيها) محدودة. وحتى أن الليبرالية تؤكد على أنه ينبغي على الدولة أن لاتضطلع إلا بأدنى حد من الوظائف.

لقد وجد في الواقع من يقول: إن الحرية تفترض فقدان القاعدة القانونية، إن لم يكن انعدام القانون. بيد أن محاولة التوفيق بين الحرية والمفاهيم القانونية والنظام العام وبين الحريات فيما بينها كانت الشغل الشاغل للفكر البشري، منذ القديم، ولاتزال هنالك مسائل تبدو مستعصية على الحل، فالنزاع الدائم الوجود بين الحرية والنظام، مثلاً، يبدو عويصًا لاسيما وأن مفهوم النظام العام غامض ومتغير في آن واحد.. كما أن النزاع بين الحريات يبدو غير قابل للحل إذ من المسلم به كما تشير إلى ذلك المادة الرابعة من إعلان حقوق الإنسان القائلة بأن الحرية هي القدرة على عمل كل مالايضر بالغير. ومن المألوف بالنسبة لأصحاب النظريات في الحريات وجود نزاع بين الحريات التي تبدو أنها حريات أساسية، والأمثلة على هذه النزاعات كثيرة ويكفينا الإشارة هنا إلى حرية الصحافة تجاه الحق في الحياة الخاصة، وحرية التجارة والصناعة تجاه حرية السفر والإياب وحرية الاضراب تجاه حرية العمل، وهكذا يبدو استعصاء هذه المنازعات على الحل دون التضحية على الأقل بشطر من إحدى الحريتين المتعارضتين، وفي منظور وضعي بحت يجعل المفاهيم القانونية تتجابه فيما بينها، دون إمكانية حلول. لأن غالبية الفقهاء تتبنى أطروحة إنسانية تقول: «إن كل الحقوق متوازية في ضرورتها كما في شرعيتها عندما تنتج عن شرط وعنه فقط هو: مبتغى الإنسان، وبعبارة أخرى، إنها كلها أساسية، وإن أية تضحية هي غير مشروعة»، ولكن، وكما أنه في الحقيقة لامندوحة عن التضحية، يشكل الفقهاء الليبراليون صورة لمثاليات هي موضع جدل، وليس تصنيفهم للحريات إلى حريات جسدية وحريات فكرية، وحريات فردية، وحرية العمل الجماعي وحتى حريات أساسية وحريات فرعية إلخ... الأمر الذي يعني وجود تسلسل في الحريات، ليس

(٥) دوغيه – القانون الدستوري جزء ٢ ص٢ ط١٩٢٥.

سوى تصنيف تعليمي محدود الفائدة. وقد حاول بعضهم إثبات أن الحرية قابلة للإحاطة بها موضوعيًا، ولكن ليس بالرجوع إلى ميدان داخلي من الفكر، بل باكتشاف الميدان الخارجي ميدان العمل حيث تختبر في العلاقات مع الناس الآخرين. وفي هذا النطاق تكون الحرية هي: «حالة الإنسان الحر الذي يتاح له الانتقال والخروج من أسرته والذهاب في العالم، ومصادقة أشخاص آخرين إلخ...»(٦). بيد أن حالة الإنسان الحر هذه لايمكن أن ترد إلى حماية سلبية ضد الدولة، إلى حق بالأمن، فلا يمكنها أن تدوم وتتنامى إلا إذا كانت متضمنة بحرية إيجابية خلاقة، مظهرها الأولي حرية المواطن السياسية.

إن حرية المواطن السياسية هي حقه في أن يسهم في القرار السياسي أي أن يكون مواطنا، ولن يكون كذلك إذا كانت كلية وجوده غير مستغرقة بالحاجة. فالحرية إذن، تتضمن مظهرًا مزدوجًا: الإمكانية بالنسبة للإنسان أن يعبر عن نفسه في الفضاء العام والتحرر من العوز. وإذا لم يتحقق هذان الشرطان لن تكون الحرية الفردية الخالصة مضمونة فعلاً تجاه السلطة التي لاتجد تجاهها سوى مجتمع متفسخ من أفراد مهمومين بحياتهم المادية فقط. إننا نستخلص من دراسة حالة الإنسان الحر، أنه لايمكن أن تنفصل عن دراسة الحرية السياسية من جهة الحيز الخاص، ومن جهة الحيز العام وكل هذا يتطلب وجود القانون المقصود بذلك، ودراسة حدوده في هذا، وبذلك يلاحظ أن الحريات العامة ليست سوى ماتعترف به الدولة ومايكرسه نص الدستور والقانون ويحميها من الافتئات والعبث بها في ظل سلطة قضائية مستقلة ومحترمة وتتمتع بحصانة كاملة من التسريح والنقل والعوز والحاجة... إلخ.

استعمال الحق كسبب للإباحة:

استعمال الحق كفكرة قانونية قديم بلا جدال وذلك أن استعمال الحق معناه ممارسته والانتفاع به، وإذا كان الأصل في الحق أنه لم يتقرر إلا ليستعمل فإن هذا يفيد أن فكرة الاستعمال قديمة قدم معرفة الإنسانية للحق نفسه.

أما من حيث استعمال الحق كسبب للإباحة فإن هذا أمر يختلف عن مجرد الاستعمال العادي للحق لأن الإباحة تفترض وجود تنظيم حكومي institution étatique يقرر حالات المعقاب وحالة الإباحة التي باستقرائنا للأنظمة القانونية القديمة يتبين لنا أنها نشأت نتيجة للعرف. والدليل على ذلك وجود بعض التطبيقات لها قررتها الأعراف والتقاليد في الماضي البعيد ثم أقرتها الأديان السماوية والشرائع القديمة. ولكن ماهي الإباحة، وعلى ماذا تقوم فكرتها في الشريعة والقانون وماهي مميزاتها ذلك

(٦) حنة ارندت - ماهي الحرية ص١٩.

مانحاول الإجابة عليه في سياق هذا البحث.

١- فكرة الإباحة في الشريعة الإسلامية

إن مقروئية النصوص القرآنية وبشكل خاص منها الآيات المكية وكذلك منطوق بعض الأحاديث النبوية - إذا صحت - تسمح بالقول بدئيًا: إن الإباحة أصل كل شيء في الإسلام، وهي كمفهوم غزير المعنى غني الرؤى والحدوس يعني المساحة الواسعة التي تشمل حدود حرية الفرد وحقوقه وواجباته وحدود حرية الآخر وحقوقه وواجباته، وحدود حرية المجتمع ومصالحه، بشكل يضمن التوازن والانسجام، ويحقق العدل والحق والأمن والكرامة والخير والمساواة والتعايش السلمي بين جميع بني الإنسان وعندما يحدث تقاطع بين هذه المصالح والحقوق والواجبات، يعمل على تحقيق القاعدة الشرعية التي تقول: «حيثما تقاطع المصلحة العامة حيثما تكون مصالح الناس يكون شرع الله».

أجل إن الإباحة هي الأصل في الإسلام، وتعني بشكل لالبس فيه ولاغموض، الحرية، وهذه الحرية تعني من جملة ماتعني حرية الاختيار الكاملة بما فيها حرية المعتقد، حرية الاختيار في أمور الدين والعقيدة. وقد أكد على هذا آيات كثيرة في القرآن الكريم منها: ﴿ قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلَّ فإنما يضلُّ عليها وَمَا أنا عليكم بوكيل﴾ (الآية ١٠٨ من سورة يونس) وجاء أيضاً: ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الآية ٢٩ من سورة الكهف) والإباحة هي الرخصة ﴿... وماجعل عليكم في الدين من حرج﴾ (الآية ٧٨ من سورة الحج) ومن جملة ماتعني اليسر والتسهيل ﴿يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسرَ....﴾ (الآية ١٨٥ من سورة البقرة) والتخفيف على الناس وفتح أبواب الرحمة للبشر كافة ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الآية ١٠٧ من سورة الأنبياء). والإباحة تعني من جملة ماتعني أيضًا التأكيد على الكرامة الأصيلة للناس كافة والمساواة بينهم ﴿كلكم لآدم وآدم من تراب﴾ و ﴿الناس كأسنان المشط﴾[٧].

وكثيرة هي الأحاديث المروية عن الرسول التي تؤكد على أن الأصل في الإسلام للإباحة فقد جاء: «ذروني ماتركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه مااستطعتم، وما نهيتكم عن شيء فدعوه» (رواه مسلم).

ويقول ابن حزم[٨] إن هذا الحديث

(٧) النظام السياسي في الإسلام، رأي السنة، رأي الشيعة، رأي الشرع (المحامي أحمد حسين يعقوب) ص٢٥٨ومابعدها.

(٨) المحلى - ابن حزم - دار الفكر جزء ١-٦٤.

جمع جميع أحكام الدين أولها عن آخرها. ففيه أن ماسكت عنه فلم يؤمر به ولانهي عنه فهو مباح وليس حرامًا ولافرضًا فالشريعة كلها إما فرض يعصي من تركه، وإما حرام يعصي من فعله، وإما مباح لايعصي من فعله ولا من تركه. وهذا المباح ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إما مندوب إليه يؤجر على فعله ولايعصى من تركه وإما مكروه يؤجر من تركه ولايعصى من فعله، وإما مطلق لايؤجر من فعله ولامن تركه ولايعصى من فعله ولا من تركه. قال عز وجل: ﴿خلق لكم مافي الأرض جميعًا﴾ وقال: ﴿وقد فصل لكم ماحرم عليكم﴾ فصح أن كل شيء حلال إلا مافصل تحريمه في القرآن والسنة[٩]. وهكذا فإن الأحكام في الإسلام لاتخرج عن دائرتين اثنتين: دائرة المباح أولاً ودائرة الإلزام ثانيًا، وبقدر ماتضيق الثانية تتسع الأولى وبقدر ماتتسع تضيق. وتدلنا النصوص على أن توسيع دائرة الإلزام ليس من مقصودات الشريعة، بل إن العكس هو الصحيح. بمعنى أن الشريعة تقصد إلى توسيع دائرة المباح وتشدد النكير على من يضيقها وهذا حديث النبي (ص) في الصحيحين «أن أعظم المسلمين في المسلمين جرمًا، من سأل عن شيء لم يحرم عليهم، فحرم عليهم من أجل مسألته»، لأن في هذا التحريم تضييق لدائرة المباح أو دائرة الرحمة على حد تعبير النبي (ص) في قوله: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها». ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لاعن نسيان فلا تبحثوا عنها»[١٠]

إن دائرة المباح - من حيث هي في صميمها كف عن التكليف - لاتعني شيئًا آخر غير (إطلاق الحرية الإنسانية) وحيث أن الحرية من جانبها الأصولي الشرعي تقابل /الإلزام/ أو التكليف، وبالدرجة الثانية من جانبها السياسي الاجتماعي، حيث الحرية تقابل /الاستبداد/ أو القهر، ثم أخيرًا من جانبها الميتافيزيقي حيث الحرية تقابل /الجبر/ أو الحتمية.

وفي الواقع أن /الحرية الإنسانية/ تمتلك أساسًا نصيًا قرآنيًا وذلك على شتى مستويات النظر إليها فلسفيًا وسياسيًا وتشريعيًا. والإسلام في حقيقته - وخلافًا لرأي أنصار الطغيان والاستبداد - ينكر الجبر ويحرم الاستبداد اللذين سادا التاريخ الإسلامي، رغم تأكيد الإسلام في الكثير من أحكامه الأصلية على حق الإنسان في الحركة بحرية خارج دائرة الإلزام. وإذا كان هذا هو السبب المباشر للمأساة في تاريخنا الإسلامي، وإذا كان كثير من أعلام الإسلام (كمعبد الجهني)

(٩) ذات المرجع، ص٦٢.

(١٠) الشاطبي - الموافقات في أصول الشريعة - تحقيق عبد الله دراز، ج١، ص١٦٢.

المقتول سنة ٨٠ هـ و(غيلان الدمشقي) المقتول سنة ٩٩ هـ. و(الجعدبن درهم) المقتول سنة ١٢٠ هـ، والذين دفعوا رؤوسهم ثمنًا لانتصارهم لمبدأ الحرية الإنسانية بتأكيدهم على القول: إن العبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهو المجازى على فعله والرب أقدره على ذلك[11]... فإن السلطة في زمنهم كانت ترفع راية جبرية صريحة تبرر تحتها مظالم الحكم ومفاسده الشائعة فضلاً عن تبرير شرعية وجودها أصلاً على أساس أن ذلك كله إنما كان قضاء من الله وقدرًا مقدورًا. وكان يخدم السلطة في ترسيخ هذا المفهوم فقهاء وشعراء لاتزال آثارهم تمارس وجودها الراهن في مجتمعاتنا العربية والإسلامية التي لاتزال تفرز هذا النوع من الثقافة المهيمنة حتى الآن بأشكالها المختلفة وضمن معطيات الفكر الجبري الذي استطاع نفي المنهج الاعتزالي والذي كلف المسلمين في الواقع ضياع «حضارة كاملة»، وساد بديلاً عنه طغيان ظالم ثبّت على وجه الدوام مسلكية القهر كعلاقة مؤبدة بين السلطة والناس.

صحيح أن هنالك آيات ومواقف وأحداث وأحاديث تحض على استخدام القوة وتدعو إلى الحرب ورفض الآخر وتقسم العالم إلى دار إسلام ودار حرب وأن هذه النصوص غير منسوخة بل ناسخة وتشكل المستند النظري والمرجعية الدينية والشرعية للتنظيمات الدينية الإسلامية التي ترى الحرب ضد الدولة والمجتمعات والأفراد الذين لايتفقون وبرامج وأهداف هذه التنظيمات جهادًا في سبيل تحقيق كلمة الله، ولكن عددًا من الباحثين رأى أن مفهوم الناسخ والمنسوخ يجب أن يعالج من خلال جدلية العلاقة بين الوحي والواقع المتغير، بين ماهو أساسي جوهري كلي وماهو مرحلي جزئي حتمي التغيير، بين استشرافات الأهداف الإلهية السامية والأشكال التنظيمية والإدارية والحقوقية المناسبة المتوالفة مع المواقف المرحلية من خلال الفاعلية البشرية المتحركة في رحاب الزمان والمكان وفي هذا يقول الإمام الشاطبي[12]: «إن النسخ لايكون في الكليات وقوعًا وإن أمكن عقلاً... وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلي البتة. ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها». فماله صفة المرحلي أو الجزئي لايمكن تعارضه مع الحجية الخالدة للتنزيل وعالية الدعوة التي تسعى إلى تحقيق التسوية النفسية بالنسبة للفرد المؤمن والسوية الاجتماعية بالنسبة للمجتمع لايمكن أن تلغي التوجهات التي تسعى إلى تحقيق التوازن السليم بين الحرية الشخصية الواعية المنفتحة على الآخر

(١١) الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص٥٤.

(١٢) الموافقات في أصول الشريعة - مجلد ٢ ص١٠٤.

والعدالة الاجتماعية المتجددة، بما يضمن الكرامة الأصيلة للبشر كافة ويحقق المساواة والكفاءة والندّية رغم كل الاختلافات الاثنية والوثنية والندية وهذا هو المبتغى الإلهي للأهداف الإنسانية الكريمة في حياة الناس. وماعداه فهو عارض مرحلي له قيمته التاريخية ويمكن تجاوزه إذا تجاوزته الحياة وأخلاق الزمان[13].

٢- فقهاء الشريعة وفكرة الإباحة:

في حين يصعب فيه العثور على تعريف للحق في الفقه الإسلامي يمكن أن يعد بمثابة تعريف اصطلاحي فني. وفي حين لايتجاوز فيه مايمكن العثور عليه في هذا الفقه، التعريف اللغوي وبيان استعمالات لفظ الحق، حاول بعض الفقهاء المحدثين الإشارة إلى هذا الأمر، فقال السنهوري: إن فقهاء الشرع الإسلامي يستعمل في بعض الحالات لفظ الحق ويريدون به جميع الحقوق المالية وغير المالية فيقولون حق الله وحق العبد ويستعملون لفظ الحقوق ويريدون به في بعض الحالات حقوق الارتفاق وفي حالات أخرى ما ينشأ عن العقد من التزامات غير الالتزام الذي يعد حكم العقد.. الخ[14]، وقال الشيخ علي الخفيف: يستعمل فقهاء الشريعة اسم الحق كثيرًا دون أن يعنوا ببيان حد له أو رسم وذلك فيما وصل إليّ من كتبهم وكأنهم رأوه واضح المعنى فاكتفوا بوضوح دلالته اللغوية... الخ، وإن لكلمة الحق معنى عامًا يتناول بمقتضاه كل منفعة فيطلق على كل مصلحة مستحقة لصاحبها شرعًا...[15].

وفي حين لم يتبلور فيه مفهوم الحرية كحق للإنسان في الدولة الإسلامية، ولم يشغل هذا المفهوم مكانًا في الفكر الإسلامي، وبقيت كلمة الحرية تشير إلى حالة الإنسان (الحر) المقابلة لحالة (العبد)، ولم يقم فقه في اتجاه آخر يوصل إلى حقوق الإنسان كما حصل في الحضارة الغربية التي كانت قبل عصر النهضة وفي القرون الوسطى أكثر انكارًا لهذا الحق...

في هذا الحين تعرض فقهاء الشريعة لفكرة الإباحة المجاورة إن لم تكن المرادفة أحيانًا لكلمتي الحق والحرية، تعرضوا لهذه الفكرة بمناسبة بيان الحكم في أعمال المكلفين المخاطبين. فأحكام الشرع، وعندهم أن هذه الأعمال تنقسم أساسًا إلى قسمين: حلال وحرام لأن الله تعالى يقول عن النبي /ص/.. «يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع

(١٣) توظيف المحرم - د. سليمان حريتاني - ص٣٠.

(١٤) مصادر الحق في الفقه الإسلامي - للسنهوري ج١-ص٩.

(١٥) مقال للشيخ علي الخفيف منشور بمجلة القانون والاقتصاد س٢٠ ص٩٨.

عنهم أمرهم والأغلال التي كانت عليهم» (سورة الأعراف) وجاء في الحديث: «المسلمون على شروطهم إلا شرطًا حرم حلالاً أو حلل حرامًا» ويقول: «الحلال بين والحرام بين» وإذا كان الحلال عند الفقهاء مراتب كما أن الحرام أيضًا مراتب، فإن الإباحة هي من الحلال الذي يدخل فيه المباح والمندوب والواجب والمكروه[١٦] أو إن الحلال هو ماليس ممنوعًا منعًا باتًا وهو يقابل الحرام، والحرام هو طلب الشارع الكف عنه على سبيل الجزم. وهكذا فإن الإباحة هي قسم من أقسام خطاب الله للمكلفين أو هي قسم من أقسام الحكم الشرعي، وهي ضد الحظر، وبذلك يكون المباح ما أجيز للمكلفين فعله أو تركه بلا استحقاق ثواب أو عقاب. ومعنى هذا التعريف الفقهي: أن كل فعل يصدر عن الإنسان يعد مباحًا متى تحقق فيه الأوصاف التالية:

١- أن يكون جائزًا شرعًا، بمعنى مأذون به أي لم تتعلق به حرمة.

٢- أن يكون غير مستوجب لأي عقاب.

٣- وأن يكون أخيرًا غير مستحق لأي ثواب.

وبهذا يكون معنى الإباحة هو التخيير، وهذا معناه أن للإنسان مطلق الحرية في أن يأتي الفعل أو أن يتركه...

وبهذا المعنى تقترب من مفهوم الحق أو الحرية أوالإذن -كما ذكرنا- وهذا ما جعل عدداً من الفقهاء يعرف الإباحة بأنها حق أو إذن. هذا ومن جهة أخرى فإن الفقهاء قد استخلصوا قاعدة عامة من طبيعة الفعل المباح، فقالوا إن الأصل في الأشياء هو الإباحة ويترتب على ذلك أن كل مالم يحظر فهو مباح. واستندوا في ذلك إلى الحديث: «ما أحل الله فهو حلال، وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا على عافيته فإن الله لم يكن لينسى شيئًا». وقد بحث الفقهاء كثيرًا في الإباحة وأنواعها وفي غاية الإباحة وحكمتها وفي أساليب الإباحة مما يضيق عنه نطاق هذا البحث، وقد تعرضوافي بحثهم أساليب الإباحة إلى فكرة استصحاب الأصل، وهو أسلوب يلجأ إليه إذا لم يوجد في الفعل دليل يستفاد من حكمه وهو استنباط يجري وفقًا للقاعدة القائلة بأن الأصل في الأشياء الإباحة بمعنى أن الفعل لم يرد فيه دليل شرعي كعدم وجود نص أو دليل غيره، ففي هذه الحالة يستصحب الحال استثناءاً إلى الفكرة العامة المستفادة من قوله تعالى: «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعًا ...» فكون الله خلق ما في الأرض جميعًا للعباد بغرض الانتفاع به هذا وحده يفيد الإباحة لأنه لايستقيم أن ينتفع بشيء محرم، وإذن لابد أن يكون مباحًا. ويترتب على هذا النظر إن كل ما خلق للإنسان من

(١٦) الإباحة عند الأصوليين - محمدسلام مدكور ص٨٥.

النبات والجماد والحيوان وغيره ولم يوجد دليل على حظره فإن الانتفاع به على أي وجه كان كالاستعمال والاستهلاك يكون مباحًا، وبعبارة أخرى أن كل مالم يرد فيه عن الشارع شيء فيبقى على البراءة الأصلية(١٧).

٣- فكرة الإباحة في القانون الوضعي الحديث:

تختلف الأنظمة القانونية الحديثة في بلدان العالم وأبرز الأنظمة القانونية الحديثة في العالم تتوازع بين نظامين كبيرين: النظام القانوني الفرنسي بعدّه نموذجًا للأنظمة القانونية في القارة الأوربية ، والنظام القانوني الإنكليزي بعدّه نموذجًا للأنظمة الانجلوسكسونية وما سار على منهجها.

١- ففي النظام القانوني الفرنسي يمكن القول إن الفقه يعرف نوعين من الإباحة: إباحة بالمعنى الواسع وتتمثل في الحرية الفردية، التي تقوم على حق الشخص في أن يأتي كل فعل لم يحرمه القانون، وهذا ما يستخلص من تعريف الحرية الذي جاء به إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا سنة ١٧٨٩ وعلى ذلك استقر قول الفقهاء: إن كل مالم يحظر فهو مباح CE qui n'est pas defendn est ju-ridiquem ent permis.

ويشير جورج فيديل في كتابه فلسفة القانون إلى: (أن تحديد حرية الفرد الطبيعية انتقاص من شخصيته، ولايوجد ما يبرر الانتقاص منها إلا في حدود، حيث يكون ذلك ضروريا لتمكين الدولة من أداء وظيفتها، ثم نشير إلى الأسس التي تبرر الحرية (١٨) أي يترتب على ذلك أن يعد تجريم بعض الأفعال استثناء من الأصل وهو الحرية. وبهذا تتطابق الإباحة بمعناها الواسع مع مبدأ الحرية الفردية فتتبع عنها الحقوق والحريات العامة في مجال القانون العام، كما تتبع عنها أيضًا سائر الحقوق في مجال القانون الخاص وهذا ما يعبر عنه الفقه في القانون المدني بالحرية المدنية. والحرية المدنية عبارة عن مبدأ يسمح لكل إنسان أن يفعل ما يشاء طالما لم يحظره القانون.

أما الإباحة بالمعنى الضيق، فهي تعني إخراج فعل من العقاب استثناء بسبب وقوعه في ظروف خاصة ويبحث الفقه الجنائي الفرنسي الإباحة بهذا المعنى بصدد الركن المعنوي للجريمة وتكاد تنحصر التطبيقات التي اهتم بها هذا الفقه في حالات قليلة جدًا. ومن نماذج الإباحة في القانون الفرنسي: أمر القانون، والعرف، وأمر السلطة الشرعية والإباحة الاستثنائية في بعض الحالات كحالة الحرب مثلاً.

(١٧) أصول الفقه - ط. ثانية ص٦٦ - للشيخ محمد الجفري بك.

(١٨) فلسفة القانون - فيديل - ص٢٥٦.

٢- وفي النظام الإنجليزي لايشذ الفقه في شيء فيما يتعلق بفهم الإباحة بنفس المعنيين الواسع والضيق على السواء، ولكن هنالك اختلاف في معالجة القانون الإنجليزي لأسباب الإباحة. ففي معناها الواسع يستخلص الإباحة من قواعد الدستور ومن العرف الدستوري وهي نتيجة لمبدأ الحرية الفردية، وفي هذا يقول بعض الفقهاء يجب أن تفهم الحقوق الفردية على أنها أساس للدستور وليست نتيجة له، وفي هذا يختلف النظام الإنجليزي عن أنظمة القارة الأوروبية التي تعد الحريات ميزة خاصة نابعة ومستندة إلى الدستور بعدّه أسمى سلطة في الدولة تنص عليها وتكفلها. وإن هناك ضمانات لحماية الحرية الفردية وتتمثل في الالتجاء إلى القضاء المدني أو الجنائي لمقاضاة كل من يعتدي ويتعرض لحرية الأفراد في أية صورة من صورها سواء كان هذا المعتدي من الأفراد العاديين أو ممثلاً للسلطة العامة. أما الإباحة بالمعنى الضيق Yustification فهي عدم تطبيق العقوبة على مقترف الفعل لوقوعه في ظروف خاصة، وهذا معناه إخراج الفعل المرتكب استثناء من سلطان النص لوجود سبب محدد.

ومن هنا فإن الإباحة بمعناها الواسع أو الضيق لاتختلف في فكرتها في النظام الإنجليزي أو الفرنسي أو حتى في الشريعة الإسلامية وإن اختلفت في سندها أو المصدر الذي تتبع منه.

٣- وفي الأنظمة العربية الحديثة حيث أن جل هذه الأنظمة القانونية مقتبسة عن القانون الفرنسي بصورة عامة وفي جزء منها عن القانون الانجلوسكسوني، وفي كل الأحوال إن لمفهوم الإباحة في هذه الأنظمة صورتين: إحداهما واسعة تتمثل في الحرية الفردية كأصل عام بسلوك الإنسان ما يشاء من أنواع السلوك طالما لم يصطدم بخطر، وصورة أخرى ضيقة تتمثل في إخراج الفعل المرتكب من سلطان النص الجزائي لوجود سبب محدد أو ظرف خاص، وهذا يكل تأكيد إطار فكرة الإباحة في القانون السوري والمصري واللبناني والعراقي وغيره من قوانين الدول العربية الأخرى. وقد رأينا أن جميع الأنظمة القانونية لاتشذ على هذا المفهوم.

إن النصوص على مفهوم الإباحة بمعناها الواسع غالبًا ما ترد في الدساتير العربية في البلدان التي توجد فيها دساتير فالدستور السوري على سبيل المثال ينص في الفصل الرابع منه على الحريات والحقوق والواجبات العامة ويقرر أن الحرية حق مقدس وتكفل الدولة للمواطنين حريتهم الشخصية وتحافظ على كرامتهم وأمنهم والمواطنون متساوون أمام القانون

في الحقوق والواجبات وتكفل الدولة مبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين ولكل مواطن حق الإسهام في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية وينظم القانون ذلك ويمارس المواطنون حقوقهم ويتمتعون بحرياتهم وفقًا للقانون وكل متهم بريء حتى يدان بحكم قضائي مبرم وحق التقاضي وسلوك سبل الطعن والدفاع أمام القضاء مصون بالقانون ولاجريمة ولا عقوبة إلا بنص قانوني والمساكن مصانة، وسرية المراسلات مكفولة وحق تنقّل المواطنين في أراضي الدولة مكفول وحرية الاعتقاد مصونة وتحترم الدولة جميع الأديان وللمواطنين حق الاجتماع والتظاهر سلميًا وينظم القانون ممارسة هذا الحق ولكل مواطن الحق في أن يعرب عن رأيه بحرية وعلنية بالقول والكتابة وكافة وسائل التعبير الأخرى وأن يسهم في الرقابة والنقد البناء بما يضمن سلامة البناء الوطني والقومي ويدعم النظام الاشتراكي، وتكفل الدولة حرية الصحافة والطباعة والنشر... إلخ.

ومثل هذه النصوص الراقية والمقتبسة من أرقى الدساتير في العالم توجد في نصوص دساتير كل الدول العربية التي لديها دستور. ولكن المشكلة الأساسية التي تعانيها مجتمعات هذه البلدان ليست في وجود هذه النصوص أو عدم وجودها وإنما المشكلة هي في مدى التطبيق العملي لهذه النصوص أو لروحها، وغني عن البيان القول إن أكثر هذه النصوص لاتجد مجالاً لها في الممارسة العملية وأن القوانين المنظمة لها والتي ورد عليها النص الدستوري لم توجد بحيث أن غالبية النصوص الدستورية المشار إليها تبقى معطلة، وتلك سمة عامة تشترك فيها جل الأنظمة العربية إن لم نقل كلها.

أما فكرة الإباحة بالمعنى الضيق وهي كما قلنا إنها إخراج الفعل المرتكب من دائرة الحظر إلى دائرة الإذن بسبب خاص فقد عالجتها الأنظمة القانونية النافذة وخاصة في نطاق الإباحة والجزاء أي في نطاق القوانين العقابية. وقد أفاض شراح قانون الجزاء في هذا، وبينوا أنه لايكفي لتحقيق المسؤولية توفر ركني التمييز والاختيار بل لابد من ارتكاب خطأ ينسب للفاعل حتى يعاقب... فما لم يرتكب الفاعل خطأ فلا يعاقب... وإذا كان الفعل المكون للجريمة مباحًا في ظروف معينة فلا يعد ارتكابه خطأ، بل أمرًا مباحًا كحالة القتل والضرب دفاعًا عن النفس، ويعرف هذا الرأي أسباب الإباحة بأنها حالات انتفاء الخطأ أو عدم نسبة أي خطأ للفاعل(١٩) وهنالك محاولات عدة لبيان أسباب الإباحة فيرى الدكتور السعيد مصطفى(٢٠) إن أسباب الإباحة يكون من شأنها رفع الصفة الجنائية عن الفعل في الظروف التي وقع فيها، فهي تعدم الركن

(١٩) أحمد صفوت - شرح القانون الجنائي - القسم العام ص١٧٦..
(٢٠) الأحكام العامة في قانون العقوبات ص ١٦٨.

الشرعي في الجريمة فيخرج الفعل عن دائرة الأفعال المعاقب عليها إلى مجال الإباحات - والإباحة وصف يلحق الفعل من أجل ذلك كانت أسباب الإباحة عينية تتصل بالفعل ذاته ويترتب على ذلك أن كل من يساهم فيه لايلحقه عقاب لأنه يساهم في عمل لايعد جريمة. ويعدّ الدكتور محمود نجيب حسني[21]: «ان أسباب الإباحة هي حالات انتفاء الركن الشرعي للجريمة بناء على قيود واردة على نص التجريم تستبعد منه بعض الأفعال».

٤- أساليب تقرير الإباحة في القوانين الوضعية:

انتهى الفقه إلى أن هنالك أسلوبين لتقرير الإباحة، الأول هو أسلوب مرن من شأنه تفويض القاضي حرية التقدير لتكييف الفعل ما إذا كان جريمة تستأهل العقاب أم لا، والأسلوب الثاني هو تحديد حالات الإباحة وحصر أسبابها بذكر هذه الأسباب في نصوص خاصة وهذا هو مذهب قانون العقوبات المصري الذي نص على الإباحة في القسم العام في مواد ٦٠ و٦٣ كما نص عليها أيضًا في القسم الخاص مرتبطة بجرائم محددة، كالمواد المتعلقة بالدفاع الشرعي وهو أيضًا مذهب القانون السوري والفرنسي ولو أن القانونين الأخيرين لم يتضمنا نصًا خاصًا في القسم العام تقوم عليه فكرة الإباحة ولكن ذكر أسباب الإباحة مرتبطة بجرائم محددة.

أما الأسلوب الثالث في تقرير الإباحة وهو أن الأسلوب الذي يعتمده القانون الإنجليزي والذي لم يهتم بالتعمق في دراسة أسباب الإباحة ولم يعبأ بطبيعتها المستقلة. ولهذا لايوجد في القانون الانجليزي مبدأ عام أو قاعدة عامة ترتكز إليها فكرة الإباحة.

ويرى بعض الباحثين[22] أن لهذه الظاهرة سببين: الأول أن القانون الإنجليزي يخلط بين أسباب الإباحة وانعدام الركن المعنوي «بمقولة وجود خطأ أو شرف الباعث» أو الإدعاء بحق والثاني أن الجرائم أو العقوبات في انجلترا لايضمنها قانون موحد في شكل مجموعة بحيث يشمل أصولها وقواعدها العامة في القسم العام وتحديد شرط كل جريمة في القسم الخاص كما هو الأسلوب الذي تعارفت عليه أنظمة القارة الأوروبية والبلاد التي أخذت عنها.

شروط الإباحة استناداً إلى استعمال الحق:

أشرنا في مطلع هذا البحث إلى التعريف بالحق والحرية والإباحة، وننتقل الآن لبحث شروط الإباحة استنادًا إلى

(٢١) أسباب الإباحة في التشريعات العربية ص١٩.

(٢٢) د. عثمان سعيد عثمان - في كتابه: استعمال الحق كسبب للإباحة ص٢٢٢.

استعمال الحق وفي هذا الصدد نعالج بايجاز الشروط الموضوعية لاستعمال الحق، ثم نبحث في تحديد الشروط العامة لاستعماله. ثم نتناول تحديد الشروط الشخصية لاستعمال الحق. ونبين آثار تخلف أحد هذه الشروط.

أ - الشروط الموضوعية لاستعمال الحق: إن الشرط الأساسي لاستعمال الحق استعمالاً مباحًا أن يكون الحق نفسه موجودًا، ولكن ماهو معيار هذا الوجود. وأساس هذا التساؤل مايلاحظ من حالات يقوم فيها اعتقاد صادق على أساس معقول في ذهن الفاعل أن له حقًا، وحالات أخرى يكون فيها الحق محل نزاع... ولهذا لابد من وجود ضابط للقول بوجود الحق أو عدمه فالحق لايعترف به القانون إذا لم يستكمل عناصره وان تقرره قاعدة قانونية. فالحق يعدّ موجودًا كلما استند إلى قاعدة قانونية سواء أكانت هذه القاعدة يحتويها نص في القانون أو نابعة من العرف وفي هذا يقول أحد فقهاء القانون الجزائي(٢٣): «التأكد من وجود الحق يقتضي التأكد من اعتراف القانون بالمصلحة العامة وحمايتها، وبغير هذا الاعتراف تظل المصلحة عاجزة عن أن تكون سببًا للإباحة». ومعلوم أن الحق في القانون - السوري مثلاً - ينبع من أصول معلومة: نص القانون، العرف - الشريعة - أو القياس وتلك هي مصادر الحق. وإضافة إلى الشرط الأساسي - وجود الحق - فإنه يتوجب أن يكون الحق مؤكدًا ومستقرًا، أي أن لايكون محل نزاع.

ب - الحدود العامة لاستعمال الحق: أما الحدود العامة لاستعمال الحق فيقصد بها شروط إضافية وهي تلك القيود التي لابد من مراعاتها والتزامها أثناء ممارسته، بحيث يعدّ تجاوزها تعسفًا أو خروجًا بالحق عن دائرة الإباحة. وهذه القيود تلازم الاستعمال السليم لاستعمال الحق. ومعياره المتفق عليه تقريبًا في كل الأنظمة القانونية هو سلوك الشخص العادي. وهذه القيود تخضع في النهاية لتقدير القضاء إذ أنه من المتفق عليه عدم وجود حق مطلق بل إن الحقوق كلها نسبية وعلى هذا الأساس يعرف كل نظام قانوني هذه القيود ويصوغها وفقًا للفلسفة التي يتبعها ثم يستوجب التزامها. وفي هذا جاء نص المادة /٥/ والمادة /٦/ من القانون المدني السوري التي تقول أولاهما: من استعمل حقه استعمالاً مشروعًا لايكون مسؤولاً عما ينشأ عن ذلك من ضرر وتقول الثانية: يكون استعمال الحق غير مشروع في الأحوال التالية:

١- إذا لم يكن يقصد به إلا الاضرار بالغير

٢- إذا كانت المصالح التي يرمي إلى

(٢٣) د. محمود نجيب حسني - شرح قانون العقوبات، القسم العام ص١١٨.

تحقيقها قليلة الأهمية بحيث لاتتناسب البتة مع مايصيب الغير من ضرر بسببها.

٣- إذا كانت المصالح التي يرمي إلى تحقيقها غير مشروعة.

وقد تحدث حالات يقصد فيها الشخص من استعمال الحق إلحاق الضرر بالغير ومع ذلك قد لايسأل كما في الأحوال الآتية:

١- استعمال حق التقاضي الذي ينطوي على اضرار بالغير.

٢- حق المنافسة التي قد يترتب عليها ضرر محقق بالآخرين.

٣- حق الجوار كإقامة بناء يحجب الضوء ويسد مجرى الهواء.

٤- حق النقد الموجه للغير.

٥- حق جمع المعلومات عن حالة الشخص المالية أو الاجتماعية.

وهنا يرد التساؤل عن أساس إباحة استعمال مثل هذه الحقوق مع انطوائها على أضرار محققة بالغير، وقد أوضحت المذكرة الايضاحية للقانون المدني معيارًا ذاتيًا استقر الفقه الإسلامي والفقه الغربي والقضاء على الأخذ به، وهذا المعيار هو استعمال الحق دون أن يقصد من ذلك الإضرار بالغير. ويؤكد الفقه على أن أساس الإباحة في هذا هو اعتبارات العدالة والمصلحة العامة بحسبانها أولى بالرعاية من المصلحة الخاصة التي لم يكن ثمة مفر من التضحية بها.

ج - ومن الحدود العامة لاستعمال الحق، ضرورة ارتكاب الفعل لاستعمال الحق، فإذا كان كل حق يتضمن مزايا معينة، فلا يعدّ العمل مشروعًا إذا لم يكن في حدود هذه المزايا... ولايكفي لتوافر هذا الشرط أن يلتزم الفاعل حدوده المذكورة وإنما يشترط فضلاً عن ذلك أن يكون عمله ضروريًا لاستعمال الحق[٢٤]. ويقول الدكتور محمود نجيب حسني في هذا «إن لزوم الفعل لاستعمال الحق يعني اقتصار نطاق الحق على الأفعال اللازمة لاستعماله»[٢٥]. هذا ويلاحظ أنّ قلّة من شراح القانون، سواء في فرنسا أو البلاد العربية من يتوسع في بيان شروط استعمال الحق ويحصرها البعض في شرطين اثنين: وهما أن يكون عملاً بحق مقرر بمقتضى القانون وأن ينفذ بحسن نية.

د - الشروط الشخصية لاستعمال الحق: يفترض القانون بكل إنسان أن يستعمل حقه بحسن نية ذلك لأن صاحب الحق متى ساءت نيته انحرف به عن حكمة تقريره، وهكذا ابتعد عن دائرة الإباحة. وإذا كان إثبات حسن النية من الصعوبة

(٢٤) الدكتور محمود مصطفى - المرجع السابق - ص١٣٢.
(٢٥) أسباب الإباحة في التشريعات العربية ص٨٢.

بمكان لأنها أمر مكنون في أعماق النفس لايعرفه مخلوق سوى صاحبه، حتى ولو توفرت العلامات الخارجية فإنها لاتكفي لإثبات ماتنطوي عليه النفس باعتباره هو الحقيقة المطلقة وإزاء ذلك أضطر القانون للاكتفاء بالظاهر عجزًا عن أن يصل إلى حقيقة السرائر.

وإذا كانت الحقوق - مهما تباينت الفلسفات - لايمكن أن تمنح مطلقة بغير قيود تضمن ممارستها في إطار الغاية من تقريرها، فإن القانون لايسعه في الواقع أن ينهض بهذه المهمة لأنها تفوق طاقته وليس أمامه سوى وضع علامات توجيهية على الطريق، وتحديد خطوط عريضة لمسارات الحقوق حتى تتجلى إلى أقصى قدر ممكن الروح التي ينبغي أن تسود النفس عند استعمال الحق.

وإذن لابد من التسليم بأن الحقوق لاتمنح مطلقة وإنما تمنح مقيدة أو نسبية. وكما أن هذه النسبية مظهر مادي يتمثل في الشروط الموضوعية التي أتينا على ذكرها فإن لها أيضًا مظهرًا معنويًا أو نفسيًا هو حسن النية. وقد أولى الفقه المدني والجنائي بصورة أقل إهتمامه لدراسة حسن النية التي تتذبذب الدراسة بشأنها بين أربعة أمور هي الجهل والغلط وانتفاء الغش ونية الاضرار، أي أن الشخص يعد حسن النية في الأحوال التالية مع توفر شروط أخرى:

أ - إذا تصرف وهو يجهل حقيقة معينة.

ب - إذا تصرف وهو واقع في غلط.

ج - إذا تصرف بغير غش.

د - إذا تصرف بغير اضرار بالغير.

ففي الحالتين الأولى والثانية، يقال إن الشخص حسن النية إذا وقع في غلط أو جهل العيوب التي تجعل من تصرفه عملاً ناقصًا لايقره القانون أو لايجعل منه سببًا كافيًا لترتيب آثاره القانونية، وفي الحالتين الثالثة والرابعة يقال إن الشخص حسن النية أيضًا إذا لم تشب سلوكه شائبة من غش أو اضرار بالغير، وبعبارة أخرى إيجابية، يقال أن المقصود حسن النية هو التزام اليقظة والإخلاص والنقاء من كل غش أو إيذاء للغير وذلك هو تصوير القانون المدني لحسن النية(٢٦).

وفي الواقع إن فكرة حسن النية تعبير يشف عن الأسلوب الذي تنفذ من خلاله الأخلاق إلى مضمون القانون الوضعي حتى تخفف من حدة المبادىء القانونية. فامتزاج الأخلاق مع روح القانون اقتضى إعمال مبدأ حسن النية وفي هذا الشأن وردت أحاديث متعددة عن الرسول (ص) منها: من غشنا فليس منا - نية المرء خير من عمله - إنما الأعمال بالنيات - وجاء في القرآن الكريم (أوفوا الكيل ولاتكونوا من المخسرين وزنوا بالقسطاس

(٢٦)الأستاذ حسن عامر - التعسف في استعمال الحقوق ص٧٩.

المستقيم ولاتبخسوا الناس أشياءهم ولا تعْثوا في الأرض مفسدين) (سورة الشعراء آيات ١٨١-١٨٣).

هـ- فكرة التجاوز في استعمال الحق أو فقدان أحد شروط استعماله: تكاد تكون بحوث فقهاء القانون الجزائي محصورة في إطار مشاكل الدفاع الشرعي، ولكن حالة الدفاع الشرعي ليست إلا واحدة من التطبيقات المتنوعة التي تشمل كل استعمال مباح لجميع الحقوق.

وإذا كانت فكرة التجاوز في استعمال الحق لم تجد بعد الدراسة الكافية من شراح القانون الجنائي، فذلك لأن البحث في الماضي منصرفٌ أساساً إلى التجاوز في حالة معينة هي الدفاع الشرعي ولكن هذه النظرية الضيقة بدأت تتسع مع الاهتمام بفكرة استعمال الحق كمبدأ عام ذي تطبيقات غير محدودة، وكان من ذلك نظرية التعسف في استعمال الحق، وهي نظرية تبسط على جميع نواحي القانون..وهي تنطبق على روابط الأحوال الشخصية كما تنطبق على الروابط المالية وأنها تسري في شأن الحقوق العينية سريانها في شأن الحقوق الشخصية وأنها لاتقف عند حدود القانون الخاص بل تتجاوزه إلى القانون العام. وقد ساعد على اختيار هذا المسلك إقرار الشريعة الإسلامية لنظرية التعسف في استعمال الحق بوصفها نظرية عامة عنيت الشريعة بصياغتها عناية فائقة. واهتم بها القانون المدني الذي هو من القوانين الأساسية التي تتفرع منها عدة قوانين شرعية ولذلك لامناص من الالتجاء إلى هذا القانون المدني للاستعانة بقواعده في رسم حدود نظرية التعسف في استعمال الحق من حيث أن غالبية الحقوق مصدرها الطبيعي هو القانون المدني.

إن علاقة التجاوز بالتعسف هي علاقة جزء بكل.. وإذا كنا قد عرفنا التجاوز وحصرناه في حالتين اثنتين: حالتي الخروج بالحق عن حدوده عمداً أو عفواً، فإن فكرة التجاوز تمثل جزءاً من فكرة التعسف، أو جانباً منها، ومن جهة أخرى نرى التجاوز والتعسف يمثلان شيئاً واحداً من حيث أن كلا منهما صورة من صور الخطأ في معناه العام ويترتب على ذلك أن التجاوز في استعمال الحق لايحميه القانون من حيث هو خطأ في ذاته ولكن نوع المسؤولية عنه يتحدد وفقاً لطبيعة هذا الخطأ ومداه فيما إذا كان عمداً أو غير عمد، فإذا وقع التجاوز عمداً سئل عنه الشخص بحسب طبيعة الفعل الذي يتكون منه هذا التجاوز، فمثلاً إذا كان الشخص يدافع عن نفسه ثم استمر في ضرب المعتدي عليه حتى أسقطه وهو ملقى على الأرض فإنه في هذه الحالة يعدّ متجاوزاً ويسأل عن ضرب أفضى إلى موت، إذا نتج عن ذلك وفاته، وإذا تجاوز شخص حدود

لعب الكرة فركل خصمه برجله فأحدث بها إصابة فإنه يسأل عن ضرب عمد، وإذا قدم شخص إلى النيابة بلاغًا نسب فيه إلى موظف صدور أوراق يستفاد منها ارتكابه جريمة ما، وطلب في بلاغه تحقيق المسألة- ثم نشر بلاغه مع هذه الأوراق في الصحف فلايمكن أن نفهم معنى لهذاالنشر على الملأ إلا أن الناشر يسند إلى الموظف المعني المستفاد من صيغ تلك الأوراق، وهو إذن يعدّ متجاوزًا استعمال حقه في التبليغ. هذا ويعد أيضًا من قبيل التجاوز نشر مقال يشتمل على وقائع لايتعلق أي منها بصفة المقذوف كنائب برلماني أو وكيل لمجلس النواب بل موجهة إليه بصفته فردًا من أفراد الناس[٢٧].

هذا ويمكن القول بصورة عامة إن معيار التجاوز يوجد في فكرة الخطأ بمعناها الواسع وهذا الخطأ يشكل الركن المعنوي للجريمة التي تترتب على فعل التجاوز، فإن كان الخطأ مقصودًا عدّ جريمة عمدية وإن كان غير مقصود عدّ جريمة غير عمدية.

و- الغلط في الإباحة: الأصل أن صاحب الحق يستفيد من الإباحة عندما يمارس حقه وهو مدرك وعالم بحقيقة الفعل الذي يرتكبه، وذلك لأن الإباحة إنما قررت لتحقيق غاية اجتماعية معينة وهذه الغاية ينبغي أن تكون محلاً لاهتمام صاحب الحق وعنايته. وهذا يعني أن الإحاطة بظروف الفعل وملابساته ونتائجه، وتوافر جميع الشروط والأسباب التي تجعل منه عملاً مباحًا بيد أن هنالك حالات يتوهم فيها الفاعل قيام سبب الإباحة بكل شروطه بينما في الحقيقة والواقع أن هذا السبب غير موجود[٢٨] وهذا هو مفهوم الغلط في الإباحةإذ أن وقوع الإنسان في الغلط يصور له أنه يملك الحق في عمل شيء أو الامتناع عنه.

إن الغلط بتعريفه العام هو نتيجة انعدام التطابق بين الحقيقة والتصور. ويراه بعضهم أنه عبارة عن حالة علم فعلي زائف وأثره هو أنه حالة إيجابية تدفع الإنسان إلى اتخاذ سلوك معين بمعنى أنه يؤثر في الإرادة وتوجيهها[٢٩].

ويعرف بعض الفقهاء الغلط في الوقائع ببساطة كالآتي: إن الغلط في الواقعة هو الإحاطة بها على غير وجهها الصحيح أو أن الغلط في الواقع هو العلم

(٢٧) قرار محكمة النقض المصرية - مايو سنة ٩٥٠ - شرح قانون العقوبات د. محمود مصطفى ص٣٥٣.

(٢٨) د. محمود نجيب حسن - أسباب الإباحة في تشريعات البلاد العربية ص٣٣.

(٢٩) د. محمود زكي محمود - رسالة في آثار الجهل والغلط في المسؤولية الجنائية - جامعة القاهرة سنة ١٩٦٧ ص٤٦.

بها على نحو يخالف الحقيقة(٣٠). ويلاحظ الدكتور محمود نجيب حسني أن نظرية الغلط في الإباحة نظرية حديثة ولم تقرها التشريعات العربية صراحة ولايسلم بها الفقه في مجموعه وكذلك يجهلها القضاء ولكن ذلك لايعني عدم اعتداد التشريعات العربية بها بل غالبًا ما تقرر المساواة بينها وبين الإباحة ذاتها(٣١).

وبصورة عامة فإن الغلط في الإباحة يقصد به حالة توهم الفاعل قيام سبب الإباحة بينما ليس لهذا السبب وجود في الواقع والأمثلة على ذلك عديدة فلا يعدّ واقعًا في غلط أحد أفراد الجمهور الذي يقبض على شخص يعتقد أنه قد ارتكب جريمة مما يجوز القبض عليه بغير إذن أو الشخص الذي يتوهم أن ثمة اعتداء وشيك الوقوع عليه فيتعجل قتل مصدر هذا الخطر الموهوم، أو الشخص الذي ينشر إقرارات قضائية سرية معتقدًا أنها علنية أو الطبيب الذي يجهض سيدة ظنًا منه أن ذلك ضروري لانقاذ حياتها بينما يتضح فيما بعد أنه لايوجد ما يبرر هذا الإجهاض أو الشخص الذي يسند إلى موظف بحسن نية واقعة غير صحيحة أو يفشي سرًا أؤتمن عليه اعتقادًا منه برضاء صاحب السر عن إذاعته.

على أن الغلط في الإباحة وإن كان يعفي - بهذه الصفة من العقاب عن جريمة عمدية- فإنه أي الغلط قد لايترتب عليه الإعفاء من جريمة غير عمدية، متى وجد نص صريح يقررها، وغالبًا ما يكون أساس العقاب في مثل هذه الأحوال هو قيام الغلط على خطأ، ويتحقق هذا الخطأ في صورة إهمال أو تقصير عن السلوك السوي للرجل العادي. هذا ويرى بعض الفقهاء أن الغلط في الإباحة لايعدل الإباحة، وذلك على أساس أن الإباحة ذات طابع موضوعي ولابد أن تتوافر فعلاً وتتجمع لها كل شروطها حتى تنتج اثرها ولايغني عن توفرها مجرد توهم ذلك، فالبحث في أسباب الإباحة يتجه إلى حقائق الأشياء وماديتها لا إلى اعتقاد الجاني الذي قد يكون بعيدًا عن الحقيقة(٣٢).

خلاصة البحث:

إن الحق الذي ذكرنا تعريفاته هو عبارة عن «سلطة قانونية لتحقيق مصلحة تمكن من يتقرر له الحق أن يحصل بها على المنفعة أو الميزة التي في الحق، أو أن يمارس هذه السلطة لتحقيق الغاية من الحق وفي مقدمتها ممارسة الحريات العامة ومنها حرية الاعتقاد وحرية الضمير وهذا ما كفلته النصوص الأساسية في

(٣٠) د. محمود نجيب حسني - مرجع سابق ص ٧٠١.
(٣١) د. محمود نجيب حسني - نفس المرجع ص ٣٦.
(٣٢) نفس المرجع ص١٧٣.

الشريعة الإسلامية، والتي أباحت للإنسان هذه الحرية في معناها السيكولوجي أي القدرة على الاختيار أو الاستقلال عن أي قسر خارجي على ذات الإنسان وفي معناها القانوني كما عرفتها المادة الرابعة من إعلان حقوق الإنسان الصادرة سنة ١٧٨٩ «الحرية الفردية عبارة عن فعل كل مالايضر بالغير، فممارسة الفرد حقوقه الطبيعية لايحدها غير الحدود التي يستطيع بها اعضاء المجتمع الآخرون أن يتمتعوا بمثل ما يتمتع به، والقانون هو الوسيلة الوحيدة لوضع هذه الحدود». فالحرية إذن هي أصل الحقوق جميعًا سواء منها ما أسميناه اصطلاحًا حقوقًا أو حريات عامة.

إن اصطلاح الحق والحرية فرعان من شجرة واحدة. ويترتب على ذلك اختفاء كل فرق بينهما فيما يتعلق باستعمال الحق كسبب للإباحة، أي أن الحرية تستعمل كسبب للإباحة شأنها في ذلك شأن الحق مثل حرية النقد والتنقل والاجتماع وتكوين الاتحادات والنقابات إلخ... وإذا كانت هنالك عبارات تتداخل مع الحق في معناه كالحرية والسلطة والمنفعة والمصلحة والملكية والقدرة والحصانة والوظيفة ولها علاقتها بكل من الواجب والخطأ وبحيث أن تفسير ذلك في ضوء استعمال الحق كسبب للإباحة، هو أن الخطأ يعدّ منتفيًا إذا وجد حق يستعمله صاحبه أو إذا وجد واجب ينهض به ذو الاختصاص فالحق والواجب يتحدان في أنهما ينفيان صفة الخطأ عن السلوك متى وجد أيهما. فمثلما يباح الفعل المرتكب إذا كان استعمالاً لحق، كذلك يباح إذا كان أداء واجب ومعنى ذلك أنه لايقوم خطأ في الحالتين بسبب وجود مسوغ أو مبرر قانوني للفعل.

وإذا كنا قد أشرنا إلى المنابع التي يغترف منها الحق فيتسنى بمقتضاها للناس أن يستعملوه فإننا قد أوضحنا أن هذه المنابع ترجع إلى أصل واحد جامع في العصر الحديث، هو القاعدة القانونية التي تأتي من نص في القانون أو العرف أو الأعمال الإدارية أو الأحكام القضائية أو التصرفات القانونية بين الأفراد، ويقابلها في الشريعة النص الشرعي من القرآن والسنة. وقد ذكرنا أن الحق إما أن يرد على شيء من الأشياء أو عمل من أعمال الإنسان وأن عمل الإنسان كمحل أو موضوع للحق فالأصل فيه الحرية كما يعبر عنها أحيانًا بمبدأ سلطان الإرادة أو قاعدة البراءة الأصلية على أساس أن كل مالم يحظر فهو مباح. أما فيما يتعلق بمدلول الإباحة فقد تبين لنا أن هذا المصطلح ينصرف إلى مفهومين: إباحة أصلية، بمعنى البراءة الأصلية أي الحلال المطلق الذي لايوجد ما يقيده وهو مايمكن التعبير عنه بقاعدة كل مالم يحظر فهو مباح أو إباحة استثنائية وهي إطلاق بعد

حظر، أو إذن بعد منع، وقد أوضحنا أنه أرجح الأقوال في علة الإباحة أو غايتها هو أنها تحقيق مصلحة أجدر بالاهتمام وإهدار ما عداها من المصالح التي تتعارض معها ومثال ذلك حماية النظام القانوني لمصلحة من يدافع عن نفسه دفاعاً شرعياً ضد من يعتدي عليه بغير حق.

وهكذا يتبين مدى غنى مفهوم البحث في استعمال الحق كسبب للإباحة وفصله فصلاً تامًا عن فكرة أداء الواجب. ومن خلال البحث تبين لنا أن ليس هنالك فرق جوهري في مفهوم الإباحة بين ماترتبه الشريعة الإسلامية وبين أحكام القوانين الحديثة وذلك إذا عددنا النصوص الشرعية الأصلية: القرآن والسنة، هي القانون الواجب التطبيق كما هو الحال في بعض البلدان الإسلامية. وإن المشكلة الأساسية هي في مدى التطبيق والالتزام بروح الشريعة أو القانون. وهذا ما تعانيه البلدان العربية في نظرتها المتخلفة إلى الحريات العامة التي تعطيها الشريعة والقوانين الحديثة مجالها الواسع ولكن التطبيق العملي ينافي الاتجاه الحقيقي للشريعة والقانون.

تطور الوعي الإنساني ومدارس علم النفس الحديثة

ندرة اليازجي*

مقدمة:

أحب، قبل أن أبدأ ببحث هذا الموضوع، أن أشير إلى القضايا التالية:

آ - تتكامل مصطلحات الطاقة الحية، الطاقة الكونية، الوعي، الوعي الكوني، التوق التلقائي، في معناها الضمني من حيث أنها تشير إلى القدرة الفاعلة في الكون.

ب - تتوافق وجهة النظر المادية مع وجهة النظر الروحية في أن عملية التطور ضرورة غائية حتى ولو كان الشكل الظاهري. وفق ما تعلنه النظرية المادية، هو الذي يحدد البنية أوالجوهر Substance، أو أن البنية التحتية أو الباطنية، من حيث أنها قوة حياتية أو روحية

(*) ندره اليازجي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والا من أعماله: «مدخل إلى المبدأ الكلي». له عدة أبحاث منشورة في مجلة

دافعـة إلى التحقيق، هي التي، وفق ما تصرح به النظرية الروحية، تحدد الشكل أوالظاهر matter، وهكذا، يمثل اصطلاح Substance جوهر المادة ويمثل اصطلاح matter مادة الجوهر. وإذا كانت كلمة matter تتماثل مع كلمة Mother، فإنما لتكون المادة matter هي الأم الكبرى great mother التي تحمل في أحشائها جوهر الحياة، بحيث أن كل ما هو حي ينبثق منها وينشأ ليعود إليها في حياة لا تزول.

جـ - يشير هذا البحث ضمنيًا إلى أن التطور قبل ظهور الإنسان هادف، غائي وعاقل، وأن التطور بعد ظهوره غائي، أخلاقي، عقلاني وروحي. لقد هدفت الطاقة الحية العاقلة والواعية إلى إبداع الإنسان. وتهدف الطاقة الإنسانية، الحية العاقلة والواعية ذاتها إلى إبداع الإنسان الأعلى، هو الكائن الكوني.

د - يشير مصطلح involution الذي هو تطور هابط إلى انطواء الطاقة الكونية على ذاتها لتصير مادة. ويعدّ هذا التطور تحولاً من اللطافة إلى الكثافة؛ ويشير مصطلح evolution الذي هو تطور صاعد إلى انفتاح هذه الطاقة المنثنية على ذاتها من خلال تطور صاعد من الكثافة إلى اللطافة، بفعل حرية داخلية تهدف إلى انعتاق الطاقة من غلافها أوغلافاتها.

التطور الهابط والصاعد

يتألف هذا البحث من قسمين متكاملين، يتجه أولهما إلى الجانب العلمي، ويتجه ثانيهما إلى الجانب الفلسفي والنفسي. وفي هذين الاتجاهين ينسجم البحث في نطاق متكامل ومتساوق.

تقر مبادئ الحكمة أن الموناد، وهي الطاقة الكونية الحية، تتغلّف أكثر فأكثر لتصبح المادة الكثيفة، وأن الجسم الفيزيقي، أيًا كان، يشكّل الغطاء الخارجي الكثيف. هكذا يؤدي التطور الهابط من الأكثر لطافة إلى الأكثر كثافة، إلى انغلاق أو انثناء الروح أو الطاقة الكونية الحية التي تظل حية رغم انغلاقها وانطوائها على ذاتها involution. وعندئذ، يتوقف التطور الهابط من اللطافة إلى الكثافة لدى بلوغ هذا الّحد الذي نسميه المادة.

في هذا البحث، نسعى إلى دراسة عملية الصعود من الأدنى، الأقّل لطافة، إلى الأعلى، الأكثر لطافة، وذلك من خلال عملية الكشف والإفصاح التي ندعوها التطور evolution. ويشكل هذا الإفصاح أو الانفتاح لبّ التطور الكوني والصاعد المعبَّر عنه بالتطور الطاقي أو تطور الحياة.

وحسب ما يذكر العلم بوجه عام، والبيولوجيا بوجه خاص، نشأت الأرض من سديم يُحتمل أنه انفصل عن الشمس(1).

(1) وُجد في ذلك السديم كل ما سينبثق في العالم الأرضي من عقل ونفس وإبداع.

ولقد أدّى هذا الانفصال إلى نوع من التكاثف أوالانثناء أو الانغلاق، وذلك لأن المادة أوالأرض الكثيفة تشكلت بفعل ابتراد أوتقلص السديم الرقيق واللطيف. وهذا يعني أن خاصتي الشمس، المعروفتين بالحرارة والنور، قد انطوتا في المادة الأرضية، ضمن عملية تطور هابط. والحق، أن العقل اللاّمنتهي قد أبدع الكون من جوهر مادته Substance ويعني جذر هذه الكلمة Sub «ما يقع تحت». وليس جوهر هذه المادة غير العقل اللاّمنتهي ذاته. ووفق ما يرى العلم، يوجد تحوّل متبادل بين الطاقة والكتلة. لذا، فقد استمرت عمليتا التطور الهابط، وهو الانغلاق والتكاثف، والتطور الصاعد، وهو الانفتاح؛ وسوف تستمران إلى أبد الدهور في أدوار متعاقبة. وهكذا، نعلم أن قاعدة التطور الصاعد تتوطدّ في حقيقة هي أن الطاقة المنثنية على ذاتها تتطور مفصحة عن ذاتها لتصير إلى مرحلة نهائية وذلك في سبيل تحقيق ذاتها وتوحيد هويتها مع الكل - الواحد. وتتلخّص هذه النظرة في العبارة التالية: توجد حياة في كل شيء... يوجد العقل في أكثر أنواع المادة كثافة. ومن خلال التطور ينكشف المزيد من العقل في عملية التطور - الانفتاح، الأمر الذي يُشكِّل التمييز بين المعادن والنبات والحيوان. ولقد أقام العلم الدليل على وجود الحياة في الذرة التي يتألف منها كل شيء. فالتغيير في التركيب البنيوي للذرة هو الذي يساعد التطور على المضي صعوداً. وهكذا، تجتاز الحياة المتطورة من شكل إلى شكل آخر، وتختزن في ذاتها الخبرات التي اكتسبتها من خلال تبنّي الأشكال. ويعد هذا الانتقال والتخزين قاعدة الأدوار المتعاقبة على المستوى الطبيعي والإنساني.

نستنتج ما يلي: التطور هو الكشف عن الوعي والانتقال من إنسانية، نصف حيوانية، إلى كيان كوني متجاوز للفرد ومتحد مع الكل.. التطور حركة ذاتية، تلقائية، داخلية في الوجود الأرضي، تسير من خلاله روح الكون، أي الطاقة الكونية المنطوية فيه والتي تغلّفها ذاتية المادة، حتى تصل إلى تحقيق غاية الكون الذي يظهر من خلال انطوائه، والروح من خلال المادة، والعقل من خلال كثافته في الدماغ، والحركة من خلال السكون؛ فكأن الوجود الأرضي ينشد غايته ضمن هذه العملية التطورية التي تتحرر فيها طاقته، ليشعر بوجوده ويعي مثاله. ولقد أشار تيار ده شاردان إلى هذه الحقيقة عندما صرّح أن تطور الحياة قد مرّ بمراحل كانت الحياة تكشف عن ذاتها بدرجات أعلى وأسمى بفعل الطاقة الحيوية المُتضمنة في المادة والفاعلة فيها. ونحن نوافق هذا العالم والمفكر العظيم الذي أكّد على قمة التحرر أو التطور الكوني في خطين متوازيين ومتكاملين ومتداخلين: خط مادي، هو الظاهر، وخط طاقي - نفسي - عقلي، هو

الباطن، يسيران جنبًا إلى جنب، أو يتقدمان معًا يدًا بيد ليصلا أخيرًا إلى إظهار الطاقة الكونية عندما بلغ الوجود الأرضي نضجه وتحقق الإنسان بظهور العقل. فالعقل، أي ملكة الوعي والفكر، لم يوجد مصادفة بل كان حصيلة تطور شاق تغلّف على ذاته في مادته(٢). وصعّد تلك المادة في حركة داخلية، فسمت المادة بتعقيدها وتنظيمها، أي باتجاهها نحو تحقيق ذاتها بالوعي، حتى تمثلت في الإنسان. فالإنسان هو نتاج الحرية، أي التطور؛ الحرية التي وعت ذاتها من خلال المسيرة التطورية، والتطور، أي الحرية، هو انفتاح وانعتاق وانبعاث دائم، وتحوُّل إلى أشكال أكثر سموًا في سلم الارتقاء، يبغي بلوغ الحقيقة التي سُنّت بهيئة قانون في الطبيعة لتعرف ذاتها هذا، لأن التطور هو الكشف عن «الوعي أو عن خصائص الوعي المتضمنة في كل شيء، بما فيه المادة، وانتقالها التدريجي إلى كيان يعي ذاته».

فلسفة التطور

لما كانت كلمة تطور مشحونة بغموض يكتنه تفكيرنا، ويحمل معنًى واحدًا طرحه العلم بمفهومه التجريبي، الذي حمل لواءه داروين و لامارك وغيرهما، فإنني أهدف إلى شرح هذه الكلمة بأبعادها لأبلّغ مضمونها أو مضامينها وفق مبادئ البالنيتوجيا الحديثة، حيث يقف العالم تيار ده شاردان فوق ذروتها، ووفق تأليفي الخاص.

يمكننا أن نصنّف موضوع التطور في مقولات ثلاث وفق منظور تيار ده شاردان:

أ ـ التطور قبل الإنسان، أي استعداد ما قبل الحياة.

ب ـ استعداد الحياة.

جـ ـ التطور بعد الإنسان، أي استعداد المؤنسن.

استعداد ما قبل الحياة

التطور قبل الحياة تطور هابط إلى انغلاق وانطواء وانثناء، يطلق عليه حكماء المعرفة مصطلح الانبثاق أو الصدور أو الفيض. وفي هذا التطور الهابط تنغلق الطاقة، التي هي جوهر الكون وجوهر كياننا الموحَّد، وتنثني على ذاتها. ويُدرَك هذا الانطواء في تكاثف الطاقة يبلغ أقصاه في المادة. لذا، تعد الكتلة المادية طاقة كونية بلغت كثافة اهتزازها. وإذا توخينا التعبير الواضح قلنا: إن المادة طاقة ضمن درجة اهتزاز، تتراوح في سماتها الكثيرة على نحو إجمالي بين حدّين. وإذا استطعنا

(٢) الوعي أو الفكر موجود في الخصائص العقلية والنفسية المتمثلة في الدقائق الأولية العائدة لمرحلة ما قبل تشكل العالم العضوي.

التاليف بين الطاقة والحياة، والتوحيد بينهما، استطعنا أن نحلّ السر الأساسي لكوكب الأرض وللمادة المهتزة، واستخلصنا المقولة الهامة التالية التي أعلنها تيار ده شاردان: الكتلة المادية حياة منطوية على ذاتها في تبطّن، وطاقة منطوية على ذاتها في انغلاق داخلي. وهذه الحياة أو الطاقة تقوم مقام النفس في الجسد. وهذا ما يدفعنا للتصريح بأن كوكب الأرض جسد له نفس تنبض بالحياة. وليس هذا الجسد إلاّ كثافة طاقة تنزع إلى الإفصاح عن ذاتها في عملية تطورية شاقة هي انفتاح إلى المزيد من الوعي، وعي ذاتها. ووفق هذا المعيار، لم يعد كوكب الأرض آلة تعمل، تتآلف أجزاؤها، ذلك أن النظر إلى العالم بوصفه آلة، وهو وجهة النظر الآلية، وعد الحياة نتاج آلية ميكانيكية موضوع أصبح في طي النسيان. أما منظور العلماء المحدثين إلى الكون فيعد تعبيراً لميكانيكية حيّة تنبض بالوعي الكامن.

نستدل من هذه الحقيقة أن المادة حيّة، وأن الحياة تحقق الوعي وهي في سبيل الإفصاح عن ذاتها، وأن الطاقة هي جوهر العالم. وهكذا نقول: أن المادة والطاقة والوعي والحياة والروح تأليف لحقيقة واحدة، تتداخل ضمن ذاتها وتتفاعل. وقد اضطر العلماء المحدثون إلى الإقرار بهذه الحقيقة والاعتراف والجهر بها في مؤلفاتهم التي تنطوي على التعابير التالية: روحانية المادة، العلم والروحانية، الطاقة والمادة الحيّة، الميتافيزياء والفيزياء، ما وراء الطبيعة في الطبيعة...إلخ. وأمام هذه الحقائق المتداخلة وقفوا يتأملون «ظاهرة الإنسان» وهي تتصل بالكون في بداياته، وستبقى على اتصالها به عند نهاياته، وأدركوا أن عقله الحالي كان متضمناً في قلب المادة على هيئة خصائص عقلية أو على صورة عقل كامن.والحق، أن هذه الظاهرة ليست فريدة من نوعها لأنها مرتبطة بكلية الطاقة والوعي والحياة، وبكلية المادة. وهكذا، كانت المادة الأولى مستعدة ومتهيئة للحياة لأنها تحمل بذور الحياة والوعي. والجدير بالذكر أن تلك المادة الأولى لم تكن خاضعة لحتمية أو جبرية، بل كانت حرّة بوعيها وغير مقيدة.

استعداد الحياة

تتصف مرحلة الحياة باستعدادها لتعقيد متنام تزداد فيه الطاقة النفسية مع زيادة الانتظام والترتيب والتركيز. وتميل الحياة إلى التمايز وإلى تشكيل وحدات أكثر تعقيداً، وأشد نفساً وعقلاً. وإذا توغّلنا إلى داخل المادة شاهدنا، كما يقول تيار ده شاردان، ثلاثة أوصاف لها:

أ ـ الكثرة، وهي القدرة على التمايز.

ب ـ الوحدة، وهي التجانس في قلب الأشياء.

٣ - الطاقة، وهي قدرة موحّدة وتعبير عن بنية وقياس ما يمر من جوهر إلى جوهر آخر في مجرى تحولهما.

في بدء هذه المرحلة تتصف الطاقة بقدرة على التحجّب في جزيئات أولية تتمخض عنها الخلايا. ولمّا كانت الخلايا هي التشكلات الأولى للطاقة والحياة والوعي الكامن، فإنها تتصف بسيكولوجيا أي بنفس. وكما يقول تيار ده شاردان: يرفض هذا المظهر النفسي القائم في تلك التعقيدات الأولية كل اختبار على ما هو غير جلّي للإنسان وأكيد لدى الحيوان. وتتصاعد التشكلات الخلوية في التعقيد، وتزداد طاقتها النفسية حتى تصل أخيراً إلى الإنسان. ومع هذا التعقيد، تتجه الطاقة النفسية إلى زيادة في التركيز، الأمر الذي يسير بها إلى تمركز رأسي يُعرف بالدماغ. ويضيف شاردان قائلاً: ليس هذا التمركز الرأسي إلاّ تمايز رأس بعد المنطقة القائدة للجسد، الأمر الذي يؤدي إلى نشوء عقل يتولد من عملية التعقيد. وهذا يعني التطور التدريجي للخصائص العقلية الكامنة في مرحلة ما قبل الحياة، كما يعني تحقيق الأنسنة التي هي، بدورها، تحقيق الإنسان الكامن في الوعي والطاقة المستغرقتين في المادة الأولية.

التطور بعد الإنسان، أي استعداد المؤنسن

يشير هذا التطور أن العالم لا يسير بإرادته الشاملة ليتأنسن فحسب بل ليبلغ «أنسنة قصوى» وتُعرف هذه الأنسنة القصوى بأنها المرحلة المقبلة التي يُستدل بها إلى عملية يتسامى فيها الإنسان على ذاته، ويستحق تسمية جديدة قد تكون الإنسان الأسمى أو الإنسان المتسامي. وهذا يعني أن الإنسان يتخطى ذاته لكي يكتمل.

تشير هذه الصورة التي رسمتها للتطور إلى مسيرة الطبيعة من وعيها الكامن، الذي يطلق عليه العلماء المحدثون مصطلح اللاوعي، إلى وعي منفتح على ذاته، ومن حتمية ظاهرة إلى حرية داخلية حقيقية، من انغلاق الطاقة على ذاتها وانطواء الخصائص العقلية والنفسية فيها إلى انفتاح هذه الطاقة، وإلى كشف للعقل ضمن عملية تطورية يحتلّ التعقيد المحمَّل بتزايد الطاقة النفسية المركز الأول، ومن قانون تكون فيه متجانسة ولا متمايزة إلى كثرة متمايزة تتركز في تبطّن داخلي ويكون فيه التلاقي مبدأ الوحدة القائمة في ما قبل الحياة إلى غاية يتحقق فيها هذا القانون. وتشير الصورة أيضًا إلى اتجاه التطور بعد الإنسان إلى قطب يدعوه شاردان أوميغا، تتلاقى فيه البداية

والنهاية، وتتّحد فيه الإنسانية كلها في محبة هي لُحمة تجمع الكل، ويتجاوز فيها الإنسان أناه إلى كيانه.

حوار وجيز مع دارون

قد يتساءل بعضنا: كيف تتفق وجهة النظر هذه مع وجهة النظر التطورية المألوفة، المدعوة خطأ بالتفسير المادي؟ والحق، أن إجابتنا لا تقلل من أهمية وجهة النظر التطورية المادية بقدر ما تسدّ الفجوات التي أحدثتها النظرية حين عجزت عن تمثُّل الوحدة الشاملة المختبئة تحت أو ضمن جميع الأشياء. وإذا كانت نظرية دارون تمثل النظرة القائدة للتطور المادي، فإنني سأعرض لها في حوار وجيز محاولاً أن أردم الفجوة التي سبّبتها وهي تعالج قضية ظهور العقل في الإنسان.

وضع دارون كتابين رئيسيين: أولهما هو «أصل الأنواع»، وثانيهما هو «تحدّر الإنسان».

حاول دارون، وهو يطرح قضية ظاهرة الإنسان أن يجد لها أصلاً مشتركًا مع الأنواع الأخرى أو مع نوع آخر. ولما كان دارون قد توصّل إلى معرفة أو إدراك هذا الأصل المشترك للأنواع فقد سعى سعيًا حثيثًا إلى البحث عن الأصل الذي يجمع الظاهرة الإنسانية والأنواع الأخرى في أصل واحد مشترك.

إذ حاول دارون جمع الإنسان بأصل يشترك فيه مع الأنواع الأخرى من الرئيسيات primates، أو أشباه الإنسانanthropoid أو الإنسانيات -hominoid اصطدم بصعوبة كبرى جعلته عاجزًا عن التوفيق بين معطيات العلم المعتمدة في النصف الأول من القرن التاسع عشر ونظريته التطورية؛ وقد حالت هذه الصعوبة دون الحصول على رؤية كاشفة وعميقة. ويحق لنا أن نستوضح الحقائق التي غابت عن رؤية داروين يومذاك فقصّر في تبيانها. وتتجسد هذه الحقائق بالنقاط التالية:

أ ـ ظهور العقل في الإنسان.

ب ـ الطفرة أو الافتجاء.

جـ ـ الصراع في الطبيعة من أجل البقاء.

د ـ إحلال الميكانيكية التجزيئية محل الديناميكية التكاملية.

عدّ داروين ظهور العقل، أو عتبة التفكير، الظاهرة الكبرى التي ارتبطت بالإنسان وحده، وجعل منها الحدّ الفاصل بين مملكته والممالك التحتية السابقة. وقد دفعه هذا الأمر إلى البحث عن العقل لأنه لم يجد له سابقة في الممالك الترابية والنباتية والحيوانية. فإذا كان العقل الصفة المميزة للإنسان على الحيوان، فإن إقامة علاقة بينه وبين الأنواع الأخرى غاية في الصعوبة. إذن فالإنسان، وفق ما يرى

داروين، يختص بالعقل دون سائر الأنواع. وإذ حاول داروين وغيره من علماء أصل الإنسان والحياة الكشف عن الخيط الرفيع الذي يصل الإنسان بالحيوان وجدوا أنفسهم تائهين في معضلة لا نهاية لها. واضطر داروين، وهو العالم الكبير، إلى الاعتراف بوجود فجوة واسعة أو حلقة مفقودة بين الإنسان العاقل والحيوان والنبات المجرد من العقل.

أخطأ داروين في اعتماده على هذا التحليل. ويُرد خطؤه إلى النتائج العلمية التي توصل إليها علماء القرن التاسع عشر. ولمّا كان العلم قد تبنّى يومذاك النظرة الميكانيكية وأغفل النظرة الديناميكية التكاملية، فإنه لم يكن في وسع داروين أن يؤلف نظرة توحيدية شاملة لتطور الطبيعة والإنسان على نحو مشترك. ولم يستطع هذا العلم تغطية هذا العجز إلاّ في القرن العشرين. فقد تمثلت نظرة العلم في رؤية تطورية للإنسان والطبيعة، رؤية لم يعرفها الإنسان منفصلة عن الطبيعة المادية. لذا، يُعرف القرن العشرون بأنه القرن الذي يتميز بخاصة متقدمة على العصور الأخرى. فقد بدأت العلوم تلتقي بعد أن عانت من التشتت والتفرّد.

حوار وجيز مع تيار ده شاردان

يتدارك القرن العشرون، ممثلاً بأحد حكمائه هو تيار ده شاردان، الخطأ الذي وقعت فيه علوم القرن التاسع عشر.

فقد شاهد هذا القرن العقل منبثًا في ممالك العالم كلها. فالنفس أو العقل لم يعد يتميز بها الإنسان عن الحيوان والنبات والطبيعة أو يتفرد بها. أصبح العقل أو النفس خاصة مشتركة بين الكائنات كلها وأنواع الحياة قاطبة. فهما قائمان في الإنسان والحيوان والنبات والجماد. وهكذا، يُشاهَد العقل أو النفس قــدرة منطوية في المادة، وتُشاهَد خصائصهما كائنة فيها. وعلى هذا الأساس، نجد تطابقًا بين اعترافنا بهذا الأمر وبين اعتراف آخر هو أن العالم جسد له نفس تنبض بالحياة وعقل يتصل بالوعي الكامن الذي يتحدث عنه يونغ بأنه اللاّوعي.

يشير التحليل الذي بسطته إلى أن العقل خاصة مشتركة بين الكائنات الأرضية وقائمة في تضاعيف المادة. ومع ذلك، لا تنفي هذه المشاركة تدرج مفهوم العقل ضمن نطاقات تنطلق من بدايته وتتدرّج ضمن سلسلة متصلة كبرى، وتنتهي إلى الوعي الذي يفصح عن ذاته في ثلاث صور تشكّل جدلية واحدة يعبر عنها تيار ده شاردان كما يلي:

أ ـ معرفة النفس.

ب ـ معرفة الطبيعة.

جـ ـ توحيد المعرفتين في معرفة واحدة.

مراحل الوعي

يجدر بنا، وقد بلغنا هذا الحد من البحث، أن نعرض الكيفية التي يتم فيها هذا التدرج. وفي سبيل البساطة والإيجاز، نجزئ، على نحو ظاهري، المراحل المتدرجة من البداية حتى الإنسان وفق منظور تيار ده شاردان:

أ ـ في مرحلة ما قبل الحياة، نجد الخصائص العقلية والنفسية كامنة، كما نجد الإنسان الكامن.

ب ـ في مرحلة الحياة الأولى، نجد الخصائص العقلية تتركز في كيانات أو وجودات، كما نجد النفس وقد بدأت في التشكل.

جـ ـ في مرحلة الحياة الوسطى، يزداد التعقيد المادي للمتعضيات أو الكيانات، وتزداد معه الطاقة العقلية ـ النفسية في تركيزها.

د ـ في مرحلة الحياة القصوى، يزداد التعقيد المادي ويزداد منه التعقيد النفسي متجهًا إلى التركيز في الدماغ. ويشير هذا التركيز الدماغي إلى اتجاه الحياة إلى الأمام.

هـ ـ في مرحلة الإنسان، نجد تركيزًا متزايدًا للدماغ وزيادة كبرى في التركيز النفسي بحيث تتعادل الزيادتان في كم الكم وكيف الكيف؛ كمّ هو الدماغ وكيفٌ هو العقل.

و ـ في مرحلة ما بعد الإنسان، نجد العقل، وقد وجد قاعدته المادية في الدماغ، يعمل من أجل تجاوز ذاته إلى عقل فوقي. وفي هذا التجاوز يبلغ الإنسان ذروة كماله الأرضي.

من اللاّتمايز إلى التمايز

عندما نتأمل ما ورد في النقاط المذكورة أعلاه، نحصل على النتائج التالية:

أ ـ حالة اللاّتمايز ـ وهي حالة استعداد ما قبل الحياة؛ وفيها كانت المادة متجانسة لا تعرف التغاير. وفي حالة اللاّتمايز هذه، نجد الطاقة مغلقة على ذاتها، والوعي كامنًا، والخصائص النفسية ـ العقلية قائمة. وتعد حالة اللاّتمايز تطورًا هابطًا إلى انغلاق وانطواء، تنثني فيه الطاقة على ذاتها لتكون كتلة مادية في ظاهرها.

ب ـ حالة التمايز ـ هي حالة استعداد أوّلي للحياة؛ وفيها يبدأ اللاّ تمايز انطلاقه إلى تمايز. وتعد حالة التمايز وضعًا تتكاثر فيه الأنواع، وتتنوع الحياة في كثرة وتتعدّد. وفي هذه الحالة، تكون الوحدة هي الصفة الباطنية الجوهرية للعالم الأرضي، وتكون الكثرة هي الصفة الظاهرية. فالأنواع كلها، تتصف بجوهر واحد هو الحياة، الطاقة والوعي. وهكذا، تتصف الأنواع الكثيرة بظاهر هو خارج، وبباطن هو داخل: كثرة في وحدة، وتنوع في واحد: ويكون الباطن هو الصفة

الجوهرية المشتركة بين الأنواع الكثيرة، ويكون الخارج الشكل الذي تتميز به أو تتمايز إليه الأنواع. وبالإضافة إلى هذا، يكون الباطن، وهو تلقائية المادة المغلقة، الوعي الكامن، كما يكون الخارج الكتلة الظاهرة للتفرّد.

جـ ـ تتراءى حالة التمايز في كل نوع وهو يسعى إلى تحقيق الطاقة أو الحياة المنطوية فيه. ويمكننا التعبير عن هذا السعي إلى التحقيق بمصطلح هو التطور. لذا، يعد التطور عملية تتفتح فيها الطاقة المنطوية، أو الوعي المنطوي، أو الخصائص النفسية والعقلية المنثية على ذاتها، إلى غاية هي تحقيق القطب الأسمى الذي تسير إليه بفعل كيف طاقتها وكمّ كتلتها.

يتضمن هذا الشرح في القول أن المملكة الإنسانية والحيوانية والنباتية والمادية خمائر تنتمي إلى عجين واحد. إنها عجين واحد تمايزت خمائره وتطورت إلى ما فيه تحقيق كتلتها المادية وطاقتها النفسية أو العقلية. ووفق هذا المنظور، نعلم أن الإنسان لم يتحدر من الحيوان، أو بالحري، لم يصعد منه. فالحيوان بأنواعه خميرة تمايزت بطاقة معينة وكتلة معينة؛ والنبات بأنواعه خميرة تمايزت بطاقة معينة وكتلة معينة؛ والطير بأنواعه خميرة تمايزت بطاقة معينة وكتلة معينة؛ والإنسان بأنواعه خميرة متمايزة بطاقة معينة وكتلة معينة. وجدير بالذكر أن الطاقة والكتلة الإنسانية طاقة وكتلة مركزتان غاية التركيز. وإننا نخطئ إذ نعتقد أن العقل الإنساني حصيلة تطور حدث لعقل الحيوان، وذلك لأن الخميرة الإنسانية تشكلت منذ البدء، كما تشكلت الخميرة الحيوانية والخميرة النباتية. وسارت كل خميرة في السبيل الذي خطته لذاتها للتعبير عن طاقة كونية.

يمكننا الآن، ونحن نقف أمام شجرة الحياة ونطل على فروعها الكثيرة، أن نتساءل عن كيفية التمايز الذي انطلق من حالة لا تمايز أولى عُرفت بالتجانس.

في العودة إلى حالة ما قبل الحياة، نرى بحدس وبصيرة، الطاقة المتجانسة واللامتمايزة في حالة تأهب للتحجّب، أي للتجمع في حبيبات ستكون النويّات الأولى لتجمع متزايد ستنشأ عنه الخلايا والذرات الأولى. وفي هذه الخلايا، تجمعت جمهرة من الحبيبات التي تتجه إلى تشكيل متعضيات متنوعة. وعلى هذا الأساس، تجمهرت حبيبات طاقية في خلية ستسير إلى تحقيق الإنسان؛ وهذا ما دعانا إلى تسميتها بالإنسان الكامن؛ وتجمهرت حبيبات طاقية أخرى في خلية ستسير إلى تحقيق الحيوان والطير بأنواعه؛ وتجمهرت حبيبات طاقية أخرى في خلية ستسير إلى تحقيق النبات.

في ضوء هذه الحقيقة، يمكننا تفسير الجسد الإنساني والجسد الحيواني

والجسد النباتي. ففي الخلية الإنسانية الأولى، اجتمعت الكتلة الأرضية بعناصرها في تركيز طاقي شديد بحيث أن المادة كلها تركزت بملء طاقتها. وفي الخلية الحيوانية الأولى، اجتمعت الكتلة الأرضية في تركيز طاقي أقلّ شدة. وفي الخلية النباتية الأولى، تركزت الكتلة والطاقة بحيث أنها أبقت على الاتصال التام مع الطبيعة.

ـ ٢ ـ

تناهى علماء نفس القرن العشرين، وهم علماء نفس الأعماق، وعلم النفس التاليفي، إلى معرفة نفس الطبيعة ونفس الإنسان، فأحدثوا مصطلحًا دعوه «بسيكوترونيك» ومصطلحًا آخر دعوه «كوزموبسيكوغرام» ويشير المصطلح الأول إلى تفاعل المادة والطاقة والوعي؛ ويشير المصطلح الثاني إلى كيانات كونية نفسية تجسّمت فيها البنية البدنية للواقع الطبيعي أولاً والإنساني ثانيًا. وهذا يعني أن للكون نفسًا هي الـ «بسيك» التي تتجلى في مظاهر الوجود الطبيعي والإنساني المتعددة. ويمكننا القول بأن ما ندعوه «العقل» حدث طبيعي وُجد في البدء، على نحو خصائص في المادة الحية قبل تمايزها، تطورت إلى الإنسان. وهذا ما يدعو العلماء المحدثين إلى عدّ أصطلاح «ميندون mindon» وهي جزيئات أولية بسيطة من «المادة العقلية».

نستنتج مما تقدم:

أولاً ـ توجد بسيكونات، كيانات نفسية بدنية، هي «المادة النفسية»، وميندونات بدئية هي «المادة العقلية».

ثانيًا ـ يمكننا القول: إن العقل والنفس لم يتشكّلا عن طريق الصدفة، دون وجود سابق.

ثالثًا ـ يمكننا القول: إن العقل والنفس قد وُجدا في الدقائق المادية الأولية قبل حالة التمايز التي طرأت على تلك الدقائق. وقد عُرفت النفس والعقل بأنهما خصائص عقلية ونفسية، سوف تتمايز، في مراحل تطورية متقدمة أو مقبلة، إلى عقل حيواني ونفس حيوانية، إلى عقل نباتي ونفس نباتية، وإلى عقل إنساني ونفس إنسانية. إذن، فالعقل والنفس تمثّلا في خصائص المادة الأولى اللاّ متمايزة.

رابعًا ـ يمكننا القول: إن حالة اللاتمايز البدئية الأولى كانت حالة انسجام وائتلاف، وأن حالة التمايز هي تلك الحالة التي تمايزت فيها الخصائص الأولية إلى ثنائيات وتعدديات بدت متنوعة في أشكالها، ولم تنضوِ تحت وحدة شاملة ظاهريًا بل باطنيًا.

خامسًا ـ يمكننا أن نقول: إن جميع الكائنات والأشياء العامة، والكائنات البشرية خاصة، تستغرق باطنيًا أو جوهريًا

في وحدة شاملة ندعوها الحياة، الطاقة والروح، وإن ظاهراتها وظواهرها لا تشير إلى تناقض، أو تضاد أو صراع.

سادسًا - يمكننا أن نقول: إن معرفة النفس، وهي معرفة الحقيقة البائنة في الطبيعة البشرية والمادية، تعني وجود نظام متكامل للإنسان والطبيعة، يتحقق في وحدة هاتين الطبيعتين.

سابعًا - يمكننا أن نقول: إن كل ما في الإنسان قائم في الطبيعة، وأن دراسة الطبيعة تعني دراسة الإنسان. ثمة جوهر واحد: جوهر كامن في الطبيعة وفي الإنسان، أولهما، وعي كامن يدعوه علماء نفس الأعماق اللاوعي، وثانيهما، وعي منفتح مدرك. أولهما، علم كامن يمد الإنسان بالعلم، وثانيهما، علم، يبدو أنه عالم، يستمد فهمه من العلم الكامن لكونه معلومًا. وهذا يعني وحدة الوعي واللاوعي والعلم والمعلوم، في حصيلة واحدة ندعوها الإنسان الواعي.

عندما نطرح قضية معرفة طبيعة النفس على هذا المستوى ونوحدها مع معرفة طبيعة الوجود الخارجي ضمن تكامل المعرفتين والطبيعتين، نجد أنفسنا مضطرين إلى إقامة متوازيات بين الطبيعتين تبرهن عن وحدتهما. والحق، أننا لا نجد ما هو أفضل من العلم التجريبي وسيلة لإقامة دليلين على متوازيات الوحدة والتكامل:

أولاً - يحدثنا علم الحياة عن وجود «ذاكرة بيولوجية» في الخلية سُجلت فيها أحداث الكرة الأرضية برمتها. وتمثل هذه «الذاكرة البيولوجية» سجلّ العالم الأرضي. ويمكننا أن ندعو الذاكرة البيولوجية العقل الأول المكوِّن أو النفس الأولى المكوِّنة التي ستكون اللاّ شعور أواللاّ وعي المقبل.

إذا كانت الخلية تمتلك ذاكرة، هي عقل أو نفس، علمنا أن الإنسان يمتلك عقلاً يتألف من آلاف آلاف الخلايا، وأعني آلاف آلاف الذاكرات. وإذا كانت الخلية سجلاً أو تدوينًا لأحداث الماضي، علمنا أن العقل الإنساني أو النفس الإنسانية سجل ذاكرات تمتلئ بعقل الطبيعة ونفسها. وبالفعل، لايختلف عقل الإنسان عن تمثل الخلية، ولايختلف ذكاؤه عن ذكاء الذرة؛ وما اختلافهما إلاّ اختلاف في الدرجة وليس في الجوهر.

ثانيًا - يحدثنا علم الحياة أن المدة الزمنية التي يقضيها الإنسان في رحم أمه، والمقلّصة إلى تسعة أشهر، تبدأ بخلية واحدة وتنتهي في متعضية أو جسد أوكيان، تعادل المدة الزمنية التي استغرقتها الطبيعة لتنشئة الخلية إلى جسد الإنسان.

وإذا ما تساءلنا: أين كان العقل والنفس يوم تشكل الإنسان - الخلية في رحم أمه؟ أجبنا: كانت الخصائص العقلية والنفسية في الخلية ستتمخّض عن إنسان

له عـقل ونفس. فـالعـقل والنفس قـوتان باطنيتـان مـلازمتـان للوجـود، تتمـثـلان في الميندونات - الجزيئات الأولية البسيطة من «المادة العقلية» وفي البسيكونات - الكيانات الكونية المنسجمة في البنية البدئية للواقع الطبيعي.

وإذا ما تسـاءلنا مـن جديد: أين كان العقل والنفس قبل ظهور الإنسـان بشكله الجسدي في الطبيعـة؟ أجبنا: كان العقل البشـري أو النفس البشرية خصـائص في مـرحلة مـا قـبل التشكل العـضـوي. ولقـد تمايزت تلك الخصـائص إلى عقول ونفوس نباتية وحيوانية وإنسانية.

❖ ❖ ❖

لما كنا نطرح أبعـــاد علم النفس التكاملي على أساس يتمايز عن المألوف في علم النفس التقليـدي أو المدرسي، فـإن كلمـتي «العـقل» و «النفس» تحمـلان في ذاتيهما مضمونًا أكثر عمقًا، وتتطلبان وعيًا سرانيًا - كونيًا.

«النفس» هي الطاقة الحـيـوية التي تتمتع بها المادة؛ هي حركة المادة؛ هي حياة المادة؛ و«العـقل» هـو الطاقـة المادية التي تتركز فيها المادة عن طريق الدماغ.

نستنتج مـا يلي: الدمـاغ هو تركيـز الطاقة المادية بمعالمها كلها، هو وعاء المادة. وفي هـذا الوعـاء، تنتظم الطاقـة تمامًـا، ويمتد إليهـا من خلال الحـواس الخمس.

والعقل، في سياقنا هذا، هو السيّال الذي ينطلق من عمق الكيان الإنساني، عن طريق الدمـاغ، إلى العـالم الخـارجي. لذا، يعـدّ العقل سيد الوجود المادي، ويعدّ الدماغ الخزّان الذي تُستَودع فيه نبضات الوجود الخارجي وانعكاساته التي يعود إليها العقل ليحـوّلها إلى صور. وهكذا يكون الدمـاغ مستودعًا تودع فيه، أو تنعكس فيه، خلجات العـالم المادي. وتتمـوضع تلك النبضـات، أوالخلجات، أو التنبهـات الخـارجيـة في نطاقات تُمد بعضها وتتصل ببعضها على هيئة ذاكرة.

و «النفس» هي مجموعة المشاعر، والأحاسيس والعواطف، هي الأعصاب التي تمر من خلالها الطاقة الحيوية والروحية لتعبّر عنها بالحدس والإحساس بالوجود. «النفس» هي مظهـر حـركـة الروح في الإنسان؛ هي دفق ذاتي يتمحور حول ذاته في شـعـور بالحـيـاة وبكل مـا يمت إلى الكرامة، والنبل، والسمو، والرفعة، والألم، والحزن، والفرح، والغبطة، والعاطفة... إلخ.

هذه النفس، حاملة مورثات الماضي، والنابضة بعمق الحياة، تسجل في عمقها حياة المادة وحركتها وانفعالها. وهذا العقل، هو العـقل ذاته الذي نشـأ منذ أن تآلفت عناصـر المادة المعقـدة في الدمـاغ - هذا الدمـاغ الذي انطبـعت فـيـه مـؤثرات المادة كلها؛ هذا الدماغ الذي هو مخطط العـالم المادي.

الشعور واللاّشعور

إذا كان الشعور هو ما ينطوي عليه العقل والنفس في الحاضر؛ كان اللاّشعور كل ما انطوى في ثنايا العقل والنفس في الماضي. وإذا كان ما نفصح عنه الآن حقيقة، أدركنا أن حياة الإنسان شعور دائم ولا شعور دائم، وأعني أن كل لحظة آنية وحاضرة شعور، وكلّ لحظة تنقضي لا شعور. وفي هذا التعريف لايتناقض الشعور مع اللاّ شعور ما لم يكن الشعور ذاته مخطئًا، ناقصًا أو مضطربًا. فاللاّشعور شعور مختزن في أعماق وعينا. واللاّشعور الخاطئ الناتج عن شعور خاطئ، ظلام وعذاب، وشعور سلبي.

عندما نتأمل ما نقول، نفهم أن المشكلة قائمة في شعورنا وليس في لاشعورنا، وذلك لأن لا شعورنا شعور وليس نفيًا للشعور. وهكذا، نفهم أن اللاّ شعور لايتناقض مع الشعور.

يتركز صدق هذه العبارة في الحقيقة التي أعلنها علماء نفس الأعماق: يتحقق التكامل النفسي في وسط خالٍ من الإشراطات والانفعالات، وممتلئ بالمحبة والتعاطف والمشاركة. ولا شك، أن وسطًا من هذا النوع يعد النطاق المؤهل لاحتواء الإنسان المتوازن في داخله، والمتكامل في شخصيته.

الوعي واللاوعي

لمّا كانت المدرسة التكاملية تنكر وجود تناقض حقيقي، وتعترف بوجود تعارض ظاهري، فإنها تقر بتكامل متنامٍ للشخصية الإنسانية والوجود. وعلى هذا الأساس، وجدنا أن الشعور واللاّ شعور يتوافقان دون أن يتناقضان لأنهما واحد في جوهرهما. فكما يكون الشعور كذلك يكون اللاّ شعور. إن لا شعوري المحب أواللاوعي هو شعوري المختزن لطاقة المحبة والوعي المتكاملين.

عندما نطرح موضوع الوعي واللاّوعي نجد أن المقولة المطبقة على مفهوم الشعور واللاّ شعور تطبّق على مفهوم الوعي واللاّ وعي. ووفاقًا مع هذا الرأي، نعلم أن التناقض لا يقوم في صلب الوعي واللاّوعي، ذلك أن اللاّوعي ليس نقيض الوعي، وليس انعدامًا أو نفيًا له. فاللاّوعي هو وعيٌ كامن، يهدأ في سكينة **الطاقة الواعية المستغرقة في ذاتها. والوعي هو اللاّوعي الذي ينفتح إلى الوجود رويدًا ليفهم ذاته.** إن وعيي الحالي هو وعيي الذي كان كامنًا في كياني على نحو لاوعي بالحاضر، ووعيٍ كامن مستغرق في الوجود.

نتساءل: أين كان وعيي عندما كنت خلية في بطن أمي؟ أين كان وعيي يوم تكونت في رحم أمي؟ وهل زاد وعيي أم أنه

أخذ يتفتح في ذاته؟ أين كان وعيي يوم كنت طفلاً؟ وأين يكمن وعيي وأنا أحمل ذكريات السنين الخوالي في داخلي؟ وهل أنا كائن واع في مرحلة حياتي الحاضرة؟ وهل أنني أكثر وعيًا ممّا كنت عليه قبلاً؟ وهل سأعيه فيما بعد، غير متحقق في الوقت الحاضر؟ ألا تعني هذه العبارة الأخيرة أن **وعيي الكامن، الذي أدعوه لاوعيًا، لم ينبثق إلى الوجود لأن الموضوع الذي سيتكون من انبثاقه لم يخطر في شعوري أو ذاكرتي حتى هذه اللحظة؟ ألا يعني أن وعيي الكامن، أي ما ندعوه لاوعيًا، وعي موجود يتطلب التحقيق وفق صور وأشكال الوجود العديدة؟**

نستنتج أن الحياة رحلة تبدأ باللاوعي، وهو الوعي الكامن، المستغرق في غيبوبة النشوة الروحية، والمتأمل ذاته على نحو حدس عميق، وتنتهي بالوعي الذي بدأ يدرك الموضوع الخارجي، ويتصور، ويشعر، ويحس، ويحدس، ويجرد ويشخص... إلخ. وعلى هذا الأساس، يكون الحاضر انفتاحًا تدريجيًا للاّوعي، تمامًا كما تعد الوردة انفتاحًا تدريجيًا للبرعم، وكما تعد الرائحة الزكية المنبثقة من الوردة العطر الكامن في بذرة شجرة الوردة، وساقها وبرعمها.

يتطابق الوعي واللاّ وعي ويتكاملان في وحدة تامة، والحياة، في صميمها، كشف دائم لمعطيات اللاّ وعي، الوعي الكامن، من خلال ما تُذكّرنا به أشكال وصور هذه الحياة أو موضوعاتها. وإذا كان التذكر وعيًا يتحقق من خلال ظلال العالم، أدركنا أن المعرفة تذكُّر، وأن الوعي موجود على نحو كامن، هو لاوعيٌ بالأشكال والموضوعات، ووعيٌ بالوجود. وينبثق هذا اللاّ وعي تدريجيًا، على نحو تذكُّر، للطاقات القائمة فينا التي تبدأ بوعي ذاتها من خلال الموضوعات الخارجية.

يجدر بنا أن نقول أن مدارس علم نفس عديدة **أخطأت** في تبيان أن اللاّ وعي نفي للوعي، أو أن الفكر منقسم إلى طبقتين: واعية ولا واعية. وفي رأينا أن مدارس علم النفس **تنقسم إلى قسمين:** مدارس ألقت بالإنسان **إلى ظلام اللاّ وعي،** وإلى منطقة الكبوح والكبوت، ومدارس أخرى رفعت الإنسان إلى نور الوعي.

والحق أقول: إن نور الوعي هو الوعي المتنامي، والمتكامل، الذي ينشد طاقته الكامنة الواعية، لتحقيق مستويات عليا في سلّم الحقيقة. إذن، فالحياة رحلة تنطلق من الوعي الكامن إلى الوعي المنفتح بحيث أن الغاية من الحياة تتحقق في تشخيص الوعي، وتمديه ـ تحويله إلى مادة ـ وتطبيقه في الطبيعة. وعلى هذا الأساس، يدعو علم النفس التكاملي إلى تحقيق المزيد من الوعي عن طريق تفتح الوعي الكامن بعد خلاصه من إشراطاته، أو انعتاقه من غلافاته المادية العديدة، وبالمثل أقول: إن ظلام الوعي أو اللاّوعي

هو عـدم تفتح الطاقة، أو تلقيحـها بالانفعالات والإشراطات العديدة، وإبقاء الطاقة الواعية سجينة هذه الإشراطات.

في حديثنا عن خلاص المرء من غلافاته العديدة، ندرك أن اللاّوعي هو ماكنت عليه من شعور وإحساس وفكر ومعرفة... إلخ. في الماضي. هو ما نُحضره من مكوّنات شخصيتنا، صالحة كانت أم سيئة، مُدركة أم غير مُدركة... هو مايتبطَّن فينا على نحو لا واعٍ أن نتخلَّص منه بفعل حرية غائية إن كان سيئًا، ومايجب أن نكمله ليزداد تحقيقًا للوعي الكامل الذي أتينا به إلى الوجود الأرضي. ووفق هذا المنظور، لا يكون اللاّوعي نفيًا للوعي، بل وعيًا يقتضي المزيد من التحقيق والإفصاح... إنه «لا» وعي في قياسه بالوعي الأفضل، المتسامي إلى مستويات النقاء والشفافية التي ندعوها الوعي. فكلما أتى الإنسان إلى الوجود الأرضي نقيًّا، واعيًا ـ لا واعيًا في كمونه ـ عليه أن يعود إلى الوجود، بدرجاته الأسمى، نقيًّا، واعيًا، ليعود إلى «اللاّ وعي» الروحي. هذا، لأن الوعي واللاّ وعي يتضمنان في قانون الثنائية في عالم الأرض، عالم الموضوع والفكر.

تشير خلاصة حديثنا إلى اللاّوعي ـ والوعي بمفهومه الأكثر تطورًا وسموًا.

إذا كان الوعي نتاج رحلة الفكر بالموضوع، والعقل بالمادة، وأعني، إذا كان وعينا يتشكل من انعكاس وجود الأشكال والصور. إذن، فاللاّ وعي هو الوجود الروحي المحض، الذي سيحقق ذاته على نحو وعي في العالم المادي، الذي ندعوه عالمنا. وبالتأكيد، يُمدُّنا فهمنا لهذه الحقيقة بنظرة كونية صافية، تجعلنا متكاملين في ذواتنا.

الرد على مدارس علم النفس

استطاع علماء النفس الحديثون أن يتجاوزوا مدرسة التحليل النفسي في بحوثهم التي تعبر عن علم نفس جديد يعرف بأنه «علم نفس الأعماق» أو «علم النفس التأليفي» أو «علم النفس المتجاوز للبعد الواحد». وعندما نقارن بين مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس التأليفي أوالتكاملي نجد الفروق التالية:

أولاً ـ يوحِّد علم النفس التأليفي الشعور واللاّشعور: ويفرق التحليل النفسي بينهما، ويعمل علم النفس التأليفي جاهدًا في سبيل رفع الشعور واللاّشعور إلى «نور الوعي» بعد إقامة التوازن بينهما، ويسعى علم النفس التأليفي إلى إنقاذ اللاّشعور، في قسمه المظلم، من الأفكار والإرهاصات، والإحساس بالذنب، الذي امتلأ به. فقد امتلأ هذا اللاّ شعور بالأفكار التي قيدته وأشرطته منذ الولادة، بالخطيئة، والضمير النادم، والعقوبة بعد الموت المتمثلة

بالجحيم، والخوف، والعقد النفسية المتولدة في الطفولة والناتجة عن التربية الانفعالية.

ومن جانب آخر، نجد علم النفس التأليفي أو علم نفس الأعماق، يسهم في خلاص الإنسان من ظلام لا وعيه ليرفعه إلى نور الوعي. وذلك بتحرير الإنسان مما زُرع في وعيه المتحول إلى لا وعيه، على مرّ الأجيال، من أفكار وعقائد شدّته إلى ظلمات مركزية الأنا حيث تتصارع أقسام نفسه الثلاثة: الأنا، الأنا العليا والإد. فالإنسان في نظر علم النفس التأليفي، لايولد شريراً، ولا تتحكمُ به قوى غيبية متسلّطة، ولا يحيا في عالم الغربة والعذاب، ولا يمضي إلى عالم القسوة والاضطهاد بعد موته. وأنّ ما زرعَ في وعيه عبر مئات السنين، وعبر التربية الانفعالية التي استقاها من والديه ومن مجتمعه، والمتوارثة عن الآباء، هو ما خلف اللاوعي الذي هو نسخة أخرى للوعي المعذَّب، واللاشعور الذي هو الشعور النادم الكئيب، والعقل الباطن الذي هو اختزان العقل البائس. وعلى هذا الأساس لم يتلقن الإنسان إلاّ الألم السلبي، والعذاب النفسي، والشعور المضني، والوعي الشقي، الأمر الذي جعل علم النفس التأليفي يسعى إلى خلاصه. والحق يقال أن مدرسة التأليف النفسي، والتكامل النفسي، وعلم نفس التجاوز أو علم نفس الأعماق لا يعترف بالعقل الباطن. والعقل الباطن، في رأيهم، هو العقل المنغمس في متاهات الأنا والعقل المشروط بقيود التربية الانفعالية.

ثانياً ـ يوحّد علم النفس التأليفي، وهو علم النفس التكاملي، بين الوعي واللاّوعي. والإنسان، في رأي علماء الأعماق، كائنٌ واعٍ، لا يتصف بلا وعي وذلك لأنه لا يمكن أن يعي لو أنه كان لايعي. واللاّ وعي في منظورهم، لا يناقض الوعي، وليس هو، حسب ما يرى فرويد، ماترسّب في الوعي في منطقة مظلمة.

يشدد علماء نفس الأعماق على أن اللاّوعي وعي: إنه وعي كامن يتطلب التحقيق. فالوعي لا يتناقض مع اللاّ وعي؛ وهم يطلقون اصطلاح اللاّ وعي على الوعي وهو في حالة كمونه، أي قبل أن ينبثق إلى وعي مدرك تحرضه الموضوعات الخارجية. وقد أكّد حكماء الشرق من صينيين ويابانيين وهندوس وغيرهم، أن «اللاّ وعي» وعي من الدرجة الأولى، وعي كلي مجرد من وجود الموضوع، وعي تشترك فيه جميع الكائنات، الإنسانية وغيرها. وأن «الوعي» وعي من الدرجة الثانية، يظهر إلى الوجود متى حُرِّض «اللاّ وعي» ـ الوعي الكامن ـ عن طريق الموضوعات الخارجية التي تذكره بالأنماط البدئية الأولى.

ثالثًا ـ يشير علم النفس التجاوزي، أي علم النفس الـ «ترانسبيرسونال»، إلى تجاوز البعد الواحد الذي اعتمدته مدرسة

التحليل النفسي. ويمكننا تعريف علم النفس التجاوزي كما يلي: هو البحث والتعمق في طبيعة الوضع البشري، وتقصّي حقيقة الجسد ـ العقل والازدهار الروحي. وتتركز رسالة هذا العلم في منح الإنسان سلطة تساعده على تجاوز النظريات العديدة التي قيّدت طبيعته، والخلاص من التحديات المفروضة عليه. وهكذا، يسعى هذا العلم إلى إنقاذ الإنسان من الإشراطات التي سبّبت له العقد النفسية الكبرى.

رابعًا ـ يواجه علم النفس التكاملي النظرة التجزيئية التي تقسّم النفس الإنسانية إلى نطاقات متصارعة، متنازعة ومنفصلة يستحيل عليها الانسجام والتآلف. ويقر علم النفس التأليفي أن التكامل هو أساس وحدة النفس، وأن فقدان هذا التكامل يعني اختلال الطاقة الحيوية التي ندعوها الحياة النفسية. فالأنا، التي أصبحت شعورًا ولا شعورًا في اللحظة التي بدأت تدرك ذاتها، تعمل على إقامة التوازن بينهما. واللاّ شعور الممتد في الماضي، عبر الإشراطات الطبيعية والاجتماعية والتربوية، والشعور الذي يمثل الحاضر، يتآلفان وينسجمان في «كيان» متّحد ومتماسك ومتناغم. وبالفعل، يحيا الإنسان الذي يعم التوازن شعوره ولا شعوره في نور الوعي. ويظل إنسان فرويد يعاني من انقسامات ذاته بين الأنا، الأنا العليا، والإد.

يركز علم النفس التأليفي والتكاملي على ديناميكية توازن الشعور واللاّ شعور، وتحقيق الكيان. وفي هذه الديناميكية تصبح النفس نسيجًا واحدًا متداخل خيوط الحياكة. فإذا كانت خيوط الحياكة تمثل الوظائف النفسية كلها، جعلها النسيج الواحد تتكامل في بنية نفسية سليمة. فالديناميكية ـ في هذا المنظور، تشير إلى تفاعل الوظائف النفسية والجسدية وتلاقيها، وتكاملها في كلٍّ موحّد. وعلى غير ذلك، تشير الميكانيكية إلى وظائف الأقسام دون تلاقيها. وعلى هذا الأساس، تتماثل الميكانيكية مع النظرية التجزيئية. وليس ثمة ما يجمع شتات هذه الوظائف النفسية الميكانيكية التي تعمل دون ضابط أو جامع موحّد. لذا، تخضع للانفعالات، وتنساق وراء الرغبات، وتندفع في تيار البعد الواحد الذي يتحكم بها. وكما أن تجزئة الإدراك إلى فكر وموضوع جعلت الإنسان والطبيعة عدوين نتيجة انقسامهما، كذلك جعلت من الإنسان المنقسم في ذاته عدوًا لنفسه.

هكذا، تسعى مدارس علم النفس الحديثة من تكاملية، وتجاوزية، وديناميكية وتأليفية، إلى تحقيق الجوهر الإنساني الموحّد بأبعاده ووظائفه. ولما كانت هذه المدارس تُدرك حقيقة أن الكون يتميز بجوهر واحد فإنها تدرك هذه الحقيقة في الإنسان أيضًا. فكما في الكون، كذلك في الإنسان...

95

النزعة الأيديولوجية ووطأتها في السرد الروائي

د. جهاد عطا نعيسة ❖

آ ـ بين الأيديولوجيا ورؤية العالم:

إننا نعتمد، ونحن نتلمس هذه المشكلة في النص الروائي، التمييز الذي يعتمده الباحث والروائي المغربي الدكتور حميد لحمداني، بين «رؤية العالم» و«الأيديولوجيا». فإذا كانت الأولى تؤسس معاييرها على نسبية النظرة إلى نفسها وإلى سواها، وعلى العلاقة الجدلية بما يحيط بها من رؤيات، أو أيديولوجيات؛ أي: على كونها رؤية في محيط يضم رؤيات كثيرة تعترف بها، وتتحاور معها، فإن الأخرى تنظر إلى نفسها، أو ينظر إليها أصحابها بوصفها

(❖) د. جهاد عطا نعيسة: باحث من سورية، له عدة إسهامات منشورة في النقد الأدبي، والنقد السينمائي، والقصة القصيرة.

جملة حقائق دائمة، تشكل في ذاتها مقياسًا مرجعيًا للصواب والخطأ، تبعًا لدرجة الاقتراب منها أو الابتعاد عنها[1]. إنها حالة من الفهم الإطلاقي الدوغمائي الساكن المنغلق دون الآخر، مادام الآخر ليس تابعًا، أو حليفًا، أو مؤيدًا.

الأيديولوجيا إذن، وفقًا للمعنى الذي ميزناها به، هي وعي زائف للعالم. وهذا هو المعنى المعجمي الأول للمصطلح، في حين تأخذ معانيه المعجمية اللاحقة دلالات وصفية غير قيمية. فإذا كنا معنيين بهذا المعنى، بوصف موضوعنا بحثًا في المشكلات، فإننا نشير إلى أن زيف الأيديولوجيا يتحدد لدينا من عدم اعترافها بنسبية موقعها من المعرفة البشرية؛ هذه المعرفة التي لا يمكن أن تتوقف، أو أن ترتهن لهذه الجهة أو تلك، أو لهذا الشخص أو ذاك. ولا يتحدد زيف الأيديولوجيا لدينا من قصورها المعرفي الذي ينتظر كمالاً قادمًا، شافيًا وافيًا، لا يأتيه الباطل من جهة من جهات العالم الأربع؛ أي أيديولوجيا بديلة في النهاية.

إن النص الروائي في خاصيته الحوارية (تعددية أصواته وحواراتها ونثريتها)، فن يتموضع دائمًا في القطب المقابل للأيديولوجيا، على الرغم من أنه نص يستطيع أن يحتوي كثيرًا من الأيديولوجيات، لكنه يحتويها في حالة الحوار والتفاعل والحركة والصراع؛ أي في الحالة الدينامية الحية، الحالة التي تكف معها عن أن تكون أيديولوجيا، بل رؤية للعالم، ينهض بها النص الروائي في دلالته الكلية.

تمييز آخر نجده ضروريًا أيضًا، يتصل بقضيتنا، وهو أن امتلاك الروائي رؤية صحيحة للعالم، لا يعني - حكمًا - امتلاك مقدرة على ممارسة فنية صحيحة، أو جميلة بالقدر نفسه؛ فلكل من الجانبين حقل اشتغاله، وحقل تجليه المختلفان. فالإدراك النظري العام الصحيح؛ التجريد الصحيح للقضايا، لا يُنتج - ضرورةً - الإدراك التفصيلي الميداني الصحيح لهذه القضايا[2]. إن حقل الرواية هو التفصيل المحسوس، وحقل رؤية العالم هو النظرية؛ أي الأفكار العامة المجردة.

ما نسائله في بحثنا هذا، ليس رؤية العالم، ولا حتى الأيديولوجيا في النص الروائي؛ فهذه وتلك قد توجدان - كما تقدم - بوصفهما عناصر مكوِّنة من مكونات هذا النص، بل قصدية التوجه الأيديولوجي في

(١) أنظر: لحمداني، د. حميد: «النقد الروائي والإيديولوجيا ص. ص ٢١ - ٢٢.

(٢) أنظر: كيتل، أرنولد: ديكنز والتراث الشعبي. مجلة الآداب الأجنبية، العدد ٤، السنة ٥، ١٩٧٩، ص.ص ٣١٩ - ٣٢٠.

الخطاب الروائي. ولا نقول قصديه رؤية العالم؛ لأن رؤية العالم لا تقدم نفسها في الخطاب الروائي بوصفها رؤية بديلة ووحيدة، و إلا لاستحالت إلى أيديولوجيا. هذه القصدية التي يدفع إليها ارتباك الوعي الروائي، أو الحرص على أولوية الأيديولوجي على الفني، تنتج في تسعة أعشار حالاتها أعمالاً روائية مرتبكة عمومًا، وعاجزة عن الإقناع، على الأقل في مواقع هيمنة النزوع الأيديولوجي. أما العشر المتبقي من هذه الحالات، فربما يمكن تركه لموهبة نادرة، وطاقة إبداعية خاصتين جدًا، تنتجان عن وحدة وتكامل وتناغم بين الموقف النظري والممارسة الإبداعية، بين الوعي العام والوعي التفصيلي، بين الحافز الإيماني والحافز الإبداعي. وهي وحدة تتوجها حساسية إبداع خاصة جدًا، وخلاقة جدًا، تستطيع أن تصهر عضويًا، ما هو متنافر أصلاً. ربما تحضرنا هنا أعمال روائية من طراز «الأم لمكسيم غوركي» Gorki (١٨٦٨ ـ ١٩٣٦) و«الساعة الخامسة والعشرون لـ «كونستانتان جورجيو Gheorghiu و «الأخوة الأعداء لـنيكوس كازانزاكي Kazantzakis (١٨٨٣ ـ ١٩٥٧). وهي عمومًا حالات نادرة جدًا، لايصلح القياس عليها؛ لأن ما يقف على النقيض منها في التاريخ الروائي، هو ما لا يُحصى من الأعمال المخفقة تمامًا، أوالمخفقة في مواقع النزوع الأيديولوجي. يضاف إلى ذلك أننا، حتى في الأعمال المذكورة نفسها ـ على أهميتها ـ نشعر أحيانًا قليلة، بوطأة الأيديولوجيا فيها.

إننا إذا كنا ميزنا فيما تقدم، الأيديولوجيا في الرواية بوصفها من مكونات الخطاب الروائي، عبر محايثة هذا الخطاب للواقع، ومن ثم عبر تمثيل الأيديولوجيا فيه كما هو شأنها في الواقع، فإن هذا يختلف تمامًا عن التوجه الأيديولوجي الأحادي القصدي للخطاب الروائي، عبر المنظور الأيديولوجي الخاص للكاتب؛ فنحن في الحالة الأولى أمام الأيديولوجيا في الرواية، أما في الحالة الثانية فنحن أمام الرواية بوصفها أيديولوجيا، أو أيديولوجيا تتشكل روائيًا .نحن في الحالة الأولى أمام رؤية للعالم يمتلكها الروائي، وهو يمثل في عمله التعدد الأيديولوجي في الواقع، ونحن في الحالة الثانية أمام أيديولوجيا الروائي، وهي تمثل نفسها، وتمثل كاتبها، في عمل يفترض أن يحايث الواقع، ويحترم تعدديته وحواريته؛ أي وجوده الموضوعي وخصائص هذا الوجود.

كل خطاب روائي ينتج في النهاية رؤيته للعالم، لكن هذه الرؤية ليست ـ حكمًا ـ رؤية مبدع هذا الخطاب الخاصة؛ فكم من

الروائيين العظام استطاعت أعمالهم أن تقدم رؤية تقدمية للعالم، عبر صدقهم مع الواقع وحقائقه واتجاهاته وتفاعلاته، على الرغم من مواقعهم، أو مواقفهم الخاصة، التي قد لا تكون تقدمية، أو صحيحة. وفي كل مرة يستعيد المرء مثل هذا الموضوع، يتوارد إلى الذهن ذلك المثل الساطع، الذي تركه الفيلسوف المادي - الجدلي «فريديريك أنجلز» Engels (١٨٢٠ - ١٨٩٥) بشأن التمييز بين عظمة «بلزاك» Balzac (١٧٩٩ - ١٨٥٠) الروائية والمنحى التقدمي لأعماله من جهة، وعواطفه وأحكامه الطبقية - السياسية المضادة من جهة أخرى. كما يتوارد إلى الذهن تحذير أنجلز من النظرة الفردية إلى الكتّاب، والربط بين مواقفهم الخاصة وآثارهم الإبداعية[٣].

ربما يكون بوسعنا أن نقول بعد ذلك: إن العبقرية الإبداعية تمتلك قدرة التطهير الذهني والأخلاقي في لحظة الممارسة، وقد يكون للعمل الروائي في هذا المجال خصوصيته التأكيدية، من جهة مسؤوليته في النفاذ إلى جوهر الأشياء، بكل ما يعنيه هذا من شحذ البصر والبصيرة، وتوقدهما. أما الموهبة الإبداعية المتواضعة؛ تلك التي لاتستطيع أن تنادر المشارف الأولى للرؤية، فهي تقف عاجزة عن تقديم أعمال ذات فعل تقدمي حقيقي، لأنها في النهاية لا تسبر أوتكتشف إلا حماستها الخاصة: حماستها الخيبة غالبًا، حتى لو نذرت نفسها وما تملك لمصالح الثورة في كل معقل لها على سطح الأرض.

لقد أكد أبرز نظريي الفن الروائي ومبدعيه، أن الحكم على العمل الروائي يفترض أن يتوجه أولاً إلى العمل ذاته، وليس إلى غرضه، أو إلى دلالته الاجتماعية أوالسياسية أو سواها[٤]. على أهمية هذه الدلالة حين تخضع لمنطق الخطاب الروائي، ووحدته العضوية، فتتحقق بوصفها أحد مكوناته، وليس بوصفها القوة الموجهة والمهيمنة على مجموع المكونات الأخرى، التي تقرر مصداقية تلك المكونات، تبعًا لدرجة رضوخها لها أو استقلالها عنها. إن تفاعل مكونات الخطاب الروائي؛ تحاورها، وتناغمها، وقدرتها على الإقناع في تفاصيلها الصغيرة والكبيرة؛ أي مستوى الأداء الفني المتحقق في العمل الروائي، الذي يقوم على الوحدة الإبداعية

(٣) انظر: ارفون، هنري: «جورج لوكاتش» ص. ص ١٣٨ - ١٣٩.
(٤) انظر: كيتل، أرنولد: «مدخل إلى الرواية الإنجليزية» م (١) ص١٢.
و وولف، فيرجينيا: السيد بينيت والسيدة براون في كتاب «نظرية الرواية في الأدب الإنجليزي الحديث» ص١٨١. وموم، سومرست: «عشر روايات خالدة» ص١٣.

الراسخة لمجموع عناصره ومكوناته الفنية والمضمونية، بما فيها المكوّنات الأيديولوجية، هي ما يُساءَل أولاً في الخطاب الروائي. وحين يتم التحقق من توافر هذه الوحدة الإبداعية الأصيلة المنشودة، يمكن لأسئلة النقد أن تجول في خصائص دلالاته الاجتماعية - السياسية، أوسواها. أما قبل ولوج بوابة الأداء الفني، فلن يكون النقد ولا أسئلته بين جدران معمار إبداعي، بل في ذلك الفضاء المفتوح لأنواع الخطاب المختلفة الأخرى.. خطاب سياسي، أو خطاب اجتماعي، أو خطاب ديني، أوخطاب تعليمي أو ما شئت من الخطابات.

إن ما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، هو أن الرؤية، أو الدلالة التي يحققها الخطاب الروائي، لا تكمن في الموضوع السياسي أو الاجتماعي المباشر، في هذا الخطاب فحسب. فالسياسي، أوالاجتماعي، هو أحد حقول الرؤية أوالدلالة، وليس كل حقولها. فهي قد تتبدى في قصة حب، أو في نمط علاقة بالطبيعة، أو في نمط علاقة شخصية، أو أسرية، أوفي نمط حياة فردية... إلخ. إنها ذلك المؤثر الناتج عن مجموع الخطاب(٥). وتبعاً لهذا المؤثر نستطيع الحديث عن الرؤية التي يحققها عمل روائي ما. وسيكون اختزالاً بائساً للعلاقات الفنية والإنسانية المتشابكة والمعقدة، أن نلاحظ - مثلاً - أن العمل الفلاني هو عمل ثوري تقدمي، لأنه يروي لنا نضال الطبقة العاملة في أحد البلدان، ويقدم أبطالاً إيجابيين؛ أبطالاً بالمعنى المباشر للكلمة في سجل مآثرهم الذاتية. وسيكون اختزالاً بائساً بالقدر نفسه، أن نلاحظ أن عملاً آخر، هو عمل غير ثوري، وغير تقدمي؛ لأنه يروي لنا علاقة أسرية في بيت رب عمل مثلاً، أو أنه يروي لنا هزيمة مناضل سابق وسلسلة انهياراته النفسية والاجتماعية... إلخ. ولعل من لا يستطيع أن يستشف معنى الحياة وحكمتها وعظمتها في يقظة برعم منسي وسط ركام من الأنقاض، لن يستطيع أن يدرك المغزى والقيمة الحقيقيين لحقول من الورد.

إننا حين نقصر مهمة الإبداع الروائي التقدمي، على نقله أمثولات نضالية سياسية أو طبقية، نكون قد أحلنا آفاقه الإبداعية، إلى الأطر المحدودة للعمل الدعائي، أو الدعوي؛ أي إلى أدب شعارات وشعائر، ليس إلا.

ب - الرواية العربية والنزعة الأيديولوجية:

لأسباب مختلفة، يعود الكثير منها إلى زحام القضايا العربية المصيرية المعاصرة،

(٥) انظر: العالم، محمود أمين: ملاحظات نظرية حول الخطاب الروائي. في كتاب «الرواية العربية بين الواقع والأيديولوجية» لثلاثة مؤلفين عرب ص٢٠.

وضغوطها، ودرجة التوتر الانفعالي التي يستقبل فيها المبدعون العرب - عمومًا - هذه القضايا، وإلى توالي الحملات الاستعمارية على المنطقة، والنكبات العامة والخاصة التي خلفتها، وإلى التاريخ الطويل من الصراعات السياسية والمذهبية والإثنية، وإلى الطابع الشفهي للتراث الأدبي، ودور الشعر فيه، يضاف إلى ذلك دخول الجنس الروائي متأخرًا إلى البلاد العربية، وما أملاه هذا من تأخر الاعتراف به، ومن ثم تأخر اتساع حيّز الممارسة الروائية العربية، وتَمثُّل المقومات الأساسية لهذا الجنس الأدبي الوافد والجديد، وتأثره - حكمًا - بالخصائص الثقافية للبلاد المستقبلة، وفي المقدمة منها غلبة الميراث الشعري، وطابعه المونولوجي، وربما لسواها - أيضًا - مما فاتنا ذكره، تبدو النزعة الأيديولوجية ظاهرة ملحوظة في النتاج الروائي العربي. وعلى الرغم من تفاوت درجة بروزها بين روائي وآخر، أو بين مراحل مختلفة، أو أعمال مختلفة للروائي الواحد، فإن قلة من الروائيين العرب، يتصدرهم نجيب محفوظ وعبد الحكيم قاسم وصبري موسى وجمال الغيطاني من مصر، وأميل حبيبي من فلسطين، وإبراهيم الكوني من ليبيا، والطيب صالح من السودان، ومبارك ربيع من المغرب، ورشيد بو جدرة من الجزائر، وآخرون ليسوا من الكثرة بحيث يشكلون الاتجاه الكاسح في الرواية العربية، يبدون - عمومًا - بمنجى من هيمنة الأيديولوجية على أعمالهم. وهذا لا يعني أن كل الروائيين العرب الآخرين ينتجون أعمالاً أيديولوجية عديمة القيمة، بل يعني ببساطة أن الاختراقات الأيديولوجية لأعمالهم الروائية، المتفاوتة الدرجة - كما ذكرنا - تسيء بدرجات متفاوتة - أيضًا - إلى هذه الأعمال.

في خاتمة بحثه «تجربة البحث عن أفق»، يلاحظ الروائي والناقد اللبناني الياس خوري، أن العامل الذي يتحكم في بنية الرواية العربية، هو عامل من خارجها، وليس وليد علاقاتها الداخلية؛ فالمؤلف الروائي العربي يمارس دورًا مباشرًا في سياق روايته؛ إذ يضغط على شخصياته فيستنطقها ما يريده هو، لا ما يفترضه حقل الممارسة الاجتماعية الذي تنقله الرواية(٦).

وإذا ما كان مجرى كتابة الرواية، يشبه مجرى الحياة، إن لم يتماثل معها؛ ذلك أن مراقبة الأحداث تحصل عبر ذهن بشري، وليس عبر ذهن شبيه بذهن الآلهة، كما يقول «وين بوت» Bott بصدد الأساليب الروائية(٧)، فإن الأيديولوجيا التي تخرق

(٦) انظر: خوري، الياس: «تجربة البحث عن أفق» ص١٠٩.
(٧) انظر: الموسوي، د. محسن جاسم: «الرواية العربية، النشأة والتحول» ص٢٤٧.

الخطاب الروائي تبدو غير معنية بفهم «بوت»، أو أي فهم آخر يتخذ منحاه؛ ذلك أن الأيديولوجيات تنظر دائمًا إلى نفسها، على أنها قادرة على أن تصيّر ما لا يمكن أن يصير، ولهذا فهي تضع لنفسها داخل المعمار الروائي قمة أولمبية، تُخضع من خلالها كلَّ عناصر العمل الروائي ومقوماته لإرادتها. هكذا وببساطة شديدة، تحال مصداقية هذا العمل؛ أي واقعيته، وقدرته على الإقناع، إلى هامش الممارسة الروائية، وتتقدم الأيديولوجيا كي تتيح عناصرها المكافئة، هذه العناصر التي تتفاوت كمًا وكيفًا تبعًا لدرجة النزوع الأيديولوجي، ومستوى الموهبة والحرفية الروائيتين القادرتين على تمويه هذا النزوع، وتسريبه، عبر الحفاظ على عناصر العمل الروائي ومقوماته الأساسية، وهي حالة نادرة كما أشرنا من قبل، أو غير القادرتين على مثل هذا التمويه، وهي الحالة الأكثر تواترًا.

هكذا تحرف الأيديولوجيا عناصر البنية الروائية عن خصائصها، وتلحقها بخصائص عناصر السرد غير المعني بمرجعيته الواقعية (الأسطورة، الحكاية، الملحمة...). فالشخصية الروائية في مشابهتها للواقع؛ أي في جدل بنائها العام، كثيرًا ما تتراجع إلى مواقع الشخصية النمطية، أحادية اللون، المستقطبة إلى جانب القيم الإيجابية أو السلبية المطلقة. وفي هذا الصدد، فإن بطلي حنا مينة، في كل من «الشراع والعاصفة» (١٩٦٦) و«حكاية بحار» (١٩٨١ ـ ١٩٨٣): «الطروسي» وصالح حزّوم، يشكلان تجسيدًا نموذجيًا للشخصية مطلقة القيم الإيجابية، بتأثير النزوع الأيديولوجي المهيمن على هذين العملين الروائيين.

في السرد الروائي المحكوم أيديولوجيًا، تخلي الشخصية الروائية ـ في مُركَّبها الواقعي والنثري المتعدد والمتداخل والمعقد التأثيرات، وفي مغامرتها المحايثة للواقع وشرطه، وفي مسارها الدينامي، وتبدلاتها، وترابطاتها المتعددة التجليات ـ مكانها للبطل المفارق الغنائي ذي اللون الإيجابي المطلق، ومغامرته المنفلتة من شرطها التاريخي ـ الواقعي، وإمكاناته، والمنغلقة على مسار دائري ساكن، ليس في النهاية سوى تراكمات كمية، منشغلة كلها بمنحه الفرص «للتفرد والتحقق البطولي»[٨]، وفقًا لتعبير الباحث الدكتور محسن جاسم الموسوي.

إن الاختراق الإيديولوجي هذا يستلهم الفكرة لا الواقع. ولأن الفكرة تستطيع أن تحلق أينما تشاء، وكيفما تشاء، مستجيبة لقوة واحدة فقط، هي الرغبة أو الطموح أوالإرادة، على اختلاف مسمّيات المحرضات الذاتية المتحررة من عقبات الإمكانية وإشكالياتها الواقعية، يمضي البطل في دورية المحفوفة بالانتصارات

(٨) نفسه، ص١٤٤.

المتلاحقة مستجيبًا ـ غالبًا ـ لطموح مبدعه النبيلة، سواء أكان هذا المبدع ثائرًا وطنيًا مثل الروائي الفلسطيني الشهيد غسان كنفاني (١٩٣٦ ـ ١٩٧٢)، في أعماله الثلاثة التالية: «ما تبقى لكم» (١٩٦٦)، و «العاشق» (١٩٦٦)، و «أم سعد» (١٩٦٩)، أو اجتماعيًا مثل الروائي السوري حنا مينة، في «الشراع والعاصفة»، و «حكاية بحار» بأجزائها الثلاثة: («حكاية بحار» ١٩٨١، و «الدقل» ١٩٨٢، و «المرفأ البعيد» ١٩٨٣)، أو قائدًا نقابيًا مثل الروائي المغربي عبد الكريم غلاب[٩]، في «دفنا الماضي» (١٩٦٦)، أوكاتبًا ذا هموم سياسية غالبة، مثل الروائي الجزائري «الطاهر وطار» في «اللاز» (١٩٧٤)، وواسيني الأعرج في «ما تبقى من سيرة لخضر حمروش» (١٩٨٥) و «ذاكرة الماء» (١٩٩٧)، أو الروائي التونسي محمد العروسي المطوي في «حليمة» (١٩٦٤)، و«التوت المر» (١٩٦٧)، أوالروائي المغربي حميد لحمداني في «دهاليز الجسر القديم» (١٩٧٩)... إلخ.

فغسان كنفاني في «العاشق» ـ مثلاً ـ يجعل من بطله قاسم؛ الفلاح الفلسطيني القادم من ثورة ١٩٣٦ شخصية أسطورية في مقوماته الخاصة، وممارساته العامة؛ فهو في حضوره وغيابه يمتلك التأثير ذاته، والسحر ذاته، والطاقة غير المحدودة ذاتها على زرع الثقة والأمل والاستعداد النضالي في النفوس.

من صفد إلى عكا، حاضرًا أو غائبًا لافرق، حرًا أو سجينًا لا فرق، طالما هو البطولة كلها والإمكانية كلها والحضور كله. إنه الحرية مجسدة حتى وهو داخل القضبان، لأنه هو من يمنح الأشياء معناها لاالعكس[١٠]؛ ذلك أن سحره النفّاذ ينطلق منه إلى الأشياء حوله، فيأسرها بغير مقاومة: «رأيت في عيني العاشق وميضًا مخيفًا، ولأول مرة أحسست بأن هذا الرجل الصامت المتين الذي جاء ني منذ أسبوعين، يخفي وراء جلدته شيئًا مخيفًا لا سبيل إلى نكثه، إنه نوع من الرجال ينبت فجأة أمامك فإذا بك غير قادر على نسيانه وبدل أن يتجه مثل كل الناس إلى الأشياء تتجه إليه الأشياء من تلقائها»[١١].

البطل كلي القدرة .. كأن منطق الحكاية الذي ينتمي ككل سرد مفارق إلى زمن مطلق، هربًا من نثرية زمن الرواية، حتى حين يُعَنون أحداثه بثورة مخفقة لها اسمها وتاريخها ووقائعها في الزمن الفلسطيني الحديث (١٩٣٦) يعيد نفسه، بل ويعيد ملامح شخصياته، فـ «الطروسي» في

(٩) تولى غلاب مهمات نقابية وحكومية هامة: (وزير مفوض، وزير منتدب، رئيس اتحاد كتاب المغرب،عضو في مجلس النواب)، انظر:الفيصل، د. سمر روحي: «معجم الروائيين العرب» ص٣٦٨.
(١٠) انظر: كنفاني، غسان: «العاشق» في: «الآثار الكاملة»، م(١) ص٤٢٩.
(١١) نفسه، ص.ص ٤٣٠ ـ ٤٣١.

«الشراع والعاصفة» يمتلك تلك النظرة الأثرة التي لا يمكن لأنثى أن تتجاهلها طويلاً، «فإما أن تهرب وإما أن تقع»[12]، وكذلك هو شأن «صالح حزوم» الذي يولد - روائيًا - بعد خمسة عشر عامًا (١٩٨١) في رواية «حكاية بحار»[13].

وإذ يُنتج منطق الحكاية، الذي ينبش ماضيًا قريبًا يتكئ عليه، عملين أدبيين جميلين، على الرغم من مشكلة البطولة فيهما، ربما بسبب تلك الوحدة الإبداعية - الحياتية التي حكمت إنتاج كنفاني وحياته، وحرفية السرد المشوّق عند مينة، وشعرية العالم الروائي عند كليهما، فإن هذا المنطق الحكائي، وخلفيته الأيديولوجية يُحيلان البطولة الروائية ويُحيلان معها طابع العمل الروائي كله، إلى خلق منبري تتسطح شخصياته فتفقد خصائصها وتمايزاتها، لتغدو أنماطًا لدرس وطني نضالي، يلقيه الروائي التونسي محمد العروسي المطوي، في عمله الثاني «حليمة» (١٩٦٤)، ويزرع شخصياته وأحداثه في ماضٍ قريب أيضًا، هو مرحلة النضال الوطني للاستقلال عن فرنسا (١٩٥٢ - ١٩٥٥). غير أن الدرس لا ينطلق حرًا، بل مرتهنًا لجهة دون سواها، وارتهان الدرس الروائي هذا، يضاعف وطأة منبرية السرد وخطابيته، وارتباك أدواته وحوامله الفنية. فـ «حليمة»، الريفية التي كانت تعمل في غزل الصوف لتأمين عيشها، وعيش والدتها، تغدو بعد الزواج من أحد أبناء قريتها في تونس (عبد الحميد) مناضلة أكبر حجمًا مما يتيحه لها شرطها التاريخي بكثير، فهي على الرغم من كونها أمًا لطفلين، وعلى الرغم من النضال الوطني المعروف لزوجها، تصر على القيام بواجبها النضالي نيابة عنه، فتطلب منه البقاء في البيت إلى جانب الطفلين لتمضي هي إلى الاستشهاد (ص ٧٠ - ٧١).

في «حليمة» يفقد السرد - في أحيان كثيرة - خاصته التفصيلية، فيغدو أشبه بسرد إخباري موجز، يقفز عن ما لايفيد نزعته التبشيرية، في الوقت الذي يسترسل في تفصيلات لاتقدم للسياق السردي شيئًا، ولا تؤخر فيه (الحديث عن سائلة الأرملة البدوية التي تعرفت عليها حليمة في الحصاد) (ص.ص ٢٨و٢٩) مثلاً.

وإذ تفقد الرواية المحكومة أيديولوجيًا خصائص شخصياتها، وسردها الروائيين، تستحيل شكلاً أمثوليًا. وفي الشكل الأمثولي تُهدر المسافة بين الحوار، والمونولوج، والسرد، والوصف، فيشملها مجتمعةً طابع خطابي صائت لا يتحاور مع أحد، ولا ينكفئ إلى ذات أحد، ولا يسرد

(١٢) مينة، حنا: «الشراع والعاصفة» ص١١٦.
(١٣) انظر: مينة، حنا: «حكاية بحار» ص١٥٩.

أو يصف شيئًا حقيقيًا، بل يتوجه مباشرة إلى جمهور يستمع ـ غالبًا ـ ولا يقرأ، كي يتعلم ويعتبر، غافلاً عن منطق الحوار مع الذات ولغته التعبيرية الخاصة: «لا... لن تكون له قصة غرام .. إنها قصة .. قصة أخرى .. إنه الحب الذي تحدثنا فيه كثيرًا، وتناقشنا فيه طويلاً.. إنه حب هذا الوطن الحبيب، وطننا العزيز الغالي...» (ص.ص ٦٦ ـ ٦٧).

بعد ثلاث سنوات، يكرر الهاجس الأمثولي المحكوم أيديولوجيًا نفسه، في العمل التالي لـ «المطوي: «التوت المر» (١٩٦٧)، فتلبس الأمثولة قناعًا هشًا آخر، قوامه قصة حب لا يرضى صاحبه فيه بديلاً عن الزواج من كسيحة مشوهة توصف له، قبل أن يتعرف إليها، بأنها أعجوبة في تشوهها؛ إذ تزحف على الأرض كالأطفال، ورجلاها مرفوعتان إلى أعلى (ص٣٧). كما أنه هو نفسه، يقارنها بعنزة ضالة يجفل منها ليلاً (ص٣٩)، يضاف إلى ذلك أن الحبيب (عبد الله) هو ابن أحد وجهاء القرية، أما هي فليست سوى ابنة مهاجر ليبي فقير (ص٣٤). ولأن منطق الأمثولة هو من طينة مماثلة لمنطق الحكاية، أو هو منطق الحكاية ذاته، فيجب أن تنتهي الأمثولة بما يفرح القارئ/المستمع، ويسر خاطره؛ فالمحبوبة (عائشة) تشفى مباشرة بعد ولادتها غلامًا. وخاتمة الرواية تتكفل بنقل البشرى العجيبة (ص٢١٤).

غير أن رؤية أخرى للبطولة الإيجابية، تعبّر عن نفسها بقوة الأيديولوجيا التي تعانق الحلم الحكائي بتحول الحلكة إلى ضوء ساطع، وهي تلك الرؤية التي ينتجها الطاهر وطار، في رواية «اللاز»، وواسيني الأعرج في «ما تبقى من سيرة لخضر حمروش»، وحميد لحمداني في «دهاليز الجسر القديم» إذ تنحت البطولة التي يخلقها الشرط الثوري تماثيلها، من عجينة ملطخة بطين الانحراف، والتشرد، وهامشيي المدن والأرياف ومنبوذيها، أولئك الذين اختار لهم الاصطلاح السياسي ـ الاقتصادي الحديث في توصيفهم مصطلح «حثالة البروليتاريا» أو «البروليتاريا الرثة» تبعًا لنمط ترجمة المصطلح. فـ «اللاز» في عمل «وطار»: اللقيط، الذي لا تتذكر، حتى أمه، من هو أبوه «الذي» برز إلى الحياة يحمل كل الشرور» يضرب، ويخطف، ويسرق، والذي ينمو سعار شروره كلما كبر: سطو، وحشيش، وقمار... حتى بلغ معدل دخوله السجن ثلاثين مرة في الشهر (ص.ص ١٢ ـ ١٣)، يتحول إلى أمثولة نضالية لا تعرف مآثره البطولية، والخلقية، نهاية:

ـ البارحة ذبحتُ سبعة. ذبحتهم بيدي هذه. انظر.

ـ أما تزال تحب الكذب؟

ـ لا يا اللاز، لا يكذب، لقد كلفته بذبحهم.. هنا لا نكذب إطلاقًا (ص١٥٧).

وكما المارد يخرج من حصار قمقمه حين تجلوه أو تجلو قمقمه، كذلك اللاز في انتمائه الرمز، أو في رمزه الذي يجلوه الانتماء، يغدو «الشعب (الجزائري) برمته.. الشعب المطلق»، كما يناجي زيدان ـ أبوه الحقيقي ـ نفسه، ويناجيه (ص١٦٤).

وإذ تُفقد قوة التجلي الأمثولي اللازَ عقله، فهذا ليس سوى تجل آخر للبطولة، وهو يغدو ضمير الثورة المفتقدة في حاضر أضاع اللاز وأضاعها، فأخذ يردد كما تردد، بصوته أو بصوتها: «ما يبقى في الوادي غير حجاره» (ص.ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧). قبل أن يردد «الربيعي» والد الشهيد قدور، وهو يطلب إليه أن يحدثه عن تفاصيل استشهاد ولده قدّور: «إنك الآن أفضلنا جميعًا يا اللاز، لأنك لا تحس بشيء لأنك ما تزال تعيش الثورة. بل لأنك الثورة» (ص٢٧٧).

تكرر الأمثولة التي ينتجها «وطّار» في «اللاز» نفسها في رواية حميد لحمداني «دهاليز الجسر القديم» عبر شخصية الشاب محمد، اللوطي في مراهقته، القوّاد بعد سجنه الأول وهو يمارس عربدته على قارعة الطريق، فيغدو رمزًا نضاليًا ينتدب نفسه للمهام الصعبة، ويُحكم عليه بالسجن عشر سنوات، وهو يقوم بتوزيع المنشورات الحزبية علنًا وسط قاعة عامة. فكأن عمل «لحمداني» كله ليس سوى استجابة لمقولة مـارت روبير Robert التي تتصدر الرواية بدون شك، لا تقول، هي نفسها ما هي عليه، ولكنها تقول الذي تريده»[١٤].

ولأن ما تريده الرواية هو ما يريده كاتبها، فإن منطق الحكاية المتكررة للانبثاق البطولي، من حالة العماء المطلق إلى حالة الضياء المطلق يستعيد نفسه، مرة بعد أخرى كلما وقع القارئ في «ما تبقى من سيرة لخضر حمروش» لـ «واسيني الأعرج»، على حديث أو مونولوج لعيسى القط الفلاح السابق، الذي سبق أن ذبح بيده «لخضر حمروش» المناضل والقائد، قبل أن ينتسب هو نفسه إلى حزب «حمروش». عيسى القط الذي يقول عن نفسه وهو يتذكر حالة عمائه المطلق، يوم كان فلاحًا من فلاحي «المختار الشاريه» عدو الثورة الزراعية اللدود»: «جزء من أملاكه كنت.. فلاحًا بائسًا، يشتغل في الصيف، وينام في الإصطبل مع الحيوانات»[١٥]. عيسى القط هذا يغدو، بعد انتمائه الأخير، كما تقدمه مونولوجاته وجملة أحاديثه وأفعاله، ليس مناضلاً صلبًا فحسب، بل شاعرًا ومحللاً نفسيًا واقتصاديًا ـ ربما ـ يجيد تطبيع

(١٤) انظر: لحمداني، حميد: «دهاليز الجسر القديم» ص٥.
(١٥) الأعرج، واسيني: «ما تبقى من سيرة لخضر حمروش» ص٢٠٥.

مصطلحاته عن الإنتاج، و إعادة الإنتاج، لحقل التحليل النفسي، كما يجيد تطويع مفردات القاموس الشعري الشهوي، للشاعر العراقي مظفر النواب، لمدائحه الطبقية، كما قدمنا بصدد حديثنا عن لغة «الأعرج» الروائية:

«أوف ماذا يأخذ المرء معه في النهاية غير شبر في هذه الأرض.. وهذه اللحظة الجميلة التي يحس فيها الإنسان أنه يساهم في إعادة بناء العالم، وإعادة إنتاجه، وإنتاج نفسه معه، بشكل مغاير للمألوف المرفوض..

أنا أدرك نقطة ضعفك يا عبد الواحد.. لم تتجانس بعد مع نفسك بشكل حاسم.. مازلت مشوشاً من الداخل.. أنت مثل مدينة أرغمت على عشق كل ساكنيها، لكني متأكد أن هذه المدينة ستنتهي إلى أيدي الفقراء.. فهم الوحيدون الذين لم ينتهكوا جمالها، ولا اغتصبوها، ولا فضوا بكارتها...»(١٦).

إن لمفارقة التحول المدهش سحرها وتشويقها في منطق الخطاب الحكائي، الذي يستمدّ منطقة - عادة - من ذائقة أذهان كسولة ومستسلمة، يحاصرها نثر الواقع، ويهدهدها، ويحلّق بها شعر الحكايات، وتحولاته المثيرة المفارقة.

ج - النزعة الأيديولوجية والصوت الواحد:

إن الخاصيّة الحوارية المميزة للفن الروائي، التي تعكس حوارية الحياة نفسها؛ أي تعددية التشكل المجتمعي الإنساني، من حيث هو أنماط بشرية مختلفة، وبناءات نفسية مختلفة، وأشكال حياتية مختلفة، ومن حيث هو بيئات مختلفة، ومفاهيم مختلفة، وثقافات مختلفة، وأعمار مختلفة، وأشكال مختلفة.. إلخ. هذه الخاصيّة تتهددها الرؤية الأيديولوجية أحادية اللون، التي تختصر تعددية الحياة؛ أي تعددية أصواتها التي تتحاور، وتتواشج، وتتكامل، إلى صوت واحد؛ هو صوت الروائي وتوجهه الأيديولوجي المهيمن، بغض النظر عن نمط هذا التوجه الأيديولوجي (سياسي، ديني، أخلاقي، فكري). ولا يهم في قراءة النزوع الأيديولوجي المهيمن على الخطاب الروائي، أن تتجلى هذه الهيمنة في حوار الشخصيات، وانحياز مركز الثقل الحواري باتجاه هذا النزوع؛ بل إن الهيمنة الأيديولوجية، يمكن أن تتجلى عبر الأثر الكلي للخطاب الروائي؛ أي لمجمل سياقاته السردية، على الرغم من أن الحامل الأساسي للنزوع الأيديولوجي - عموماً - هو الشخصيات الروائية، وما تقوله، أو تفكر فيه.

(١٦) نفسه، ص١٦٣.

وعلى الرغم من أن الروائي السوري حيدر حيدر، والروائي المصري إدوار الخراط يشكلان حالة نموذجية لأحادية الصوت الروائي، نظرًا لخصوصية لغتهما، وهيمنتها على مفاصل السرد الروائي كافة، فإن هذه المشكلة - إذا تجاوزنا مستواها اللغوي - تتجاوز كثيرًا «حيدر» و «الخراط»، لتغدو سمة ملحوظة لدى كثير من الروائيين العرب. وهذا ما يحيلنا على ملاحظة الباحث والروائي المغربي سعيد علوش، بشأن هيمنة الطابع الثقافي على الرواية العربية، بغض النظر عن خصائص أبطالها، ومواقعهم الاجتماعية(١٧).

في تناوله الموجز لمشكلة الصوت الواحد في الرواية العربية، يشير محمد كامل الخطيب، إلى أن غالبية الروايات العربية تقدم صوتًا واحدًا، هو صوت الروائي غالبًا: فهي تقدم شخصيات كثيرًا ما تكون أسيرة للسمات المتشابهة نفسها، فشخصيات جبرا إبراهيم جبرا - مثلاً - تتميز جميعها بثلاث صفات: الغنى، والثقافة، والفحولة. وبذلك تغدو الشخصيات كلها شخصية واحدة. وكذلك الأمر فيما يتصل بشخصية «الزكرت» المتكررة في أعمال حنا مينة، وبشخصيات هاني الراهب، التي تمتلك كلها أسلوب لغة، وتحليل، ومحاكمة متشابهة؛ فإحدى الشخصيات النسائية في رواية «الوباء» - مثلاً - تحلل الأمور والنفوس بطريقة يحسدها عليها تلميذ نجيب من تلاميذ «فرويد»، مع أن المفترض أنها شخصية عادية في الرواية. كما أن الضابط الكبير والعامل في رواية «ألف ليلة وليلتان» يتكلمان المنطق نفسه واللغة نفسها(١٨).

وعلى الرغم من عدم اهتمام عرض «الخطيب» للمشكلة بالتمييز، بين الصوت الواحد المتجلي في تكرار شخصية بعينها في أعمال الروائي كلها، وتشابه أو تماثل صوت الشخصيات، بعضها مع بعضها الآخر في العمل الروائي الواحد، فإن لعرضه أهميته، فيما يتصل بموضوعنا، في صلة الصوت الواحد بطموح الروائي الخاص في نمط شخصي دون سواه، أو بسلم القيم السائد الذي يمثله، كما يشير الخطيب في بداية عرضه للنماذج المذكورة(١٩)؛ أي بنمط التوجه الأيديولوجي الذي يحكم خطابه الروائي عمومًا.

في «ذاكرة الماء» (١٩٩٧) للروائي الجزائري واسيني الأعرج، الذي يتماهى سيريًا مع الأعرج نفسه على غير صعيد (عمله، وابنته، وتأذيه الشخصي من الإرهاب السلفي، والخطر الذي عاناه شخصيًا من هذا الإرهاب، ووضعه الأسري... إلخ)(٢٠)، وعلى الرغم من تقدم

(١٧) انظر: علوش، سعيد: الواقع والمتخيل والمحتمل في الرواية العربية. في كتاب «الرواية العربية واقع وآفاق» لمجموعة من الكتّاب العرب، ص ٢٠٤.
(١٨) انظر: الخطيب، محمد كامل «انكسار الأحلام...» ص ١٣٩.
(١٩) «انكسار الأحلام» ص ١٣٩.
(٢٠) يمكن الوقوف على هذا التماهي من المقدمة التي كتبها «الأعرج» للرواية (ص.ص ٧ - ٩).

التجربة الروائية بالأعرج، وتعدد الأعمال الروائية التي أنتجها منذ أول الثمانينات، فان الصوت الواحد المحكوم أيديولوجيًا، يجدد هيمنته في بناء شخصية الطفلة ريما، التي يقدمها السياق السردي قبل تباشير النضج الجسدي، التي لم تصلها إلا في الصفحة (٣٠٢) من هذا العمل. ريما هذه، وهي ابنة الراوي، وعلى الرغم من التوصيفات الكثيرة لمسلكها الطفلي البريء، تنقل إلينا عبر استعادتها لعلاقتها بالفنان يوسف، مما لا يمكن لطفلة أن تستعيده من حديث، ناهيك عن أن مثل هذا النمط من الحديث المحتشد بأعلام أدبية، ومضامين سياسية، لا يمكن أن يتوجه به - أصلاً - فنان عاقل إلى طفلة. ولعل الاستتكار المتبقي في ذهن ريما عن وضعها على ركبتيه؛ أي ما يؤكد غرارة طفولتها آنذاك، هو ما يزيد نسبة الحديث إليها فجاجة:

«عمو يوسف الله يرحمه كان طيبًا، يضعني على ركبتيه، ويقرأ لي الأشعار الجميلة، أو يريني صورًا عن لوحاته الكثيرة. كان جميلاً. يقول لي دائمًا: يا ريما، نحن الفقراء لا نملك الشيء الكثير سوى كنز الكلمات[٢١] الذي نورثه لأصدقائنا وأحبتنا، نتذكرهم به، ويتذكروننا به (...) من يتذكر اليوم طغاة الدنيا منذ بدء الخليقة، لكن من ينسى اليوم: شكسبير، فلوبير، الحلاّج، بشار بن برد، سرفانتس، عمر الخيام، من يتذكر قاتل بوشكين؟ ... هؤلاء هم ذاكرتنا وذاكرة الدنيا التي تعيشنا ونعيشها[٢٢].

في حالات كثيرة، يستطيع الروائي أن يُضعف - على الأقل - تأثير الصوت الواحد في عمله، ولعل الموقع السابق هو واحد من هذه المواقع؛ إذ كان بمقدور «الأعرج»، أن يحمل إلينا مادة الحديث، التي تنقلها ريما عبر والدها، وهو أستاذ جامعي كما يقدمه النص؛ أي عبر الراوي، عوضًا من أن يكلف الموقع والشخصية ما لايطيقان حمله، فيربك بناء الشخصيات، ودلالات النص، ومصداقيته الفنية في آن معًا.

يقدم الفيلسوف والاقتصادي الألماني «فريديريك أنجلز» شهادة بالغة الأهمية، بصدد القيمة المعرفية التي يمتلكها النص الروائي الحقيقي، فيقول، فيما يتصل بمجموعة أعمال الروائي الفرنسي «بلزاك»: «الكوميديا البشرية»:

«قد أعطانا (أي بلزاك) في الكوميديا البشرية تاريخًا واقعيًا ممتازًا للمجتمع الفرنسي، وصف فيه بدقة بالغة المرحلة ما بين عامي ١٨١٦ - ١٨٤٨ عامًا بعام تقريبًا، حيث قدّم لنا لوحة تاريخية تعلمتُ من تفاصيلها الصغيرة مادة اقتصادية أعظم من كل ما قدمه المؤرخون، ومحترفو الإحصائيات عن هذه المرحلة»[٢٣].

هذه القيمة المعرفية، أو هذه المسؤولية

(٢١) خطوط التشديد من عندنا.
(٢٢) الأعرج، واسيني: «ذاكرة الماء» ص ٣١.
(٢٣) انظر: فضل، صلاح: «منهج الواقعية في الإبداع الأدبي» ص٧٥.

المعرفية ـــ مـا يفتقده ـ فـي جملة ما يفتقده ـ العمل الروائي المحكوم بالصوت الواحد؛ ذلك أن الأيديولوجيا تلقي على الواقع ـ عادة ـ ستارًا كثيفًا من التصورات الخاصة القاصرة، فتحجب رؤيته أو تشوهها.

لقد أملت عظمة «بلزاك»؛ عبقريته، وموهبته النادرتان تلك المصداقية، التي جعلت مفكرًا واقتصاديًا وفيلسوفًا بأهمية «أنجلز» يعترف بأستاذيته المعرفية، في حقل اشتغاله بالذات (الحقل الاقتصادي ـ الاجتماعي). إنه الفن المعلم: كونه فنًا، وليس كونه فنًا معلمًا وفقًا لمنظور المفكر الإيطالي «غرامشي Gramsci» (١٨٩١ ـ ١٩٣٧) في هذه القضية(٢٤).

لكن العملين الروائيين اللذين أرادا أن يكونا معلّمين وداعيين في وقت واحد: «الأيام الطويلة» (١٩٧٨) للروائي العراقي عبد الأمير معلة، و «الوكر» (١٩٨٠) لمواطنه عبد الرحمن مجيد الربيعي، وهما يقاربان مرحلة الثامن من شباط وأحداثها في العراق، من موقعين أيديولوجيين نقيضين، قد عجزا عن تقديم أية منهما بتكريس درس تبشيري يفيض بحماسته وانحيازه وأحادية صوته، وذلك عبر «يوتوبيا» ساذجة تجعل من اتجاهه الأيديولوجي منبعًا ومصبًا لكل القيم الخاصة والعامة. وكأن العمل الروائي محفل تنافس انتخابي بين الاتجاهين.

هذا الإخفاق في رؤية الواقع وقراءته، الذي دفع إليه بالدرجة الأولى، تقديم الأيديولوجي على الجمالي، واكبه إخفاق فني واضح تجلى في «الأيام الطويلة» في خطابية اللغة الروائية، وعمومية قوالبها، وتقليديتها، وخصوصًا في المقاطع الحوارية من الرواية(٢٥)، وتجلى في «الوكر» الإسراف بعرض سلسلة من الميلودراميات العشقية: عماد ـ سلمى، صادق ـ وصال، محمود ـ تغريد، على نحو يؤكد الخلفية التبشيرية وراء ذلك، لتوكيد دور المرأة الحافز والرفيق في حياة مناضلي اتجاه «الربيعي» السياسي: هذا التوكيد الذي ضحى بمنطق التكثيف السردي في العمل الروائي، واعتماد الإيحاء، والحدث الدال، عوضًا من التفصيل والتكرار في أحداث يغني قليلها عن كثيرها.

هكذا فاض عمل «الربيعي» بحبكات ميلودرامية متعددة، ينتصر فيها الحب؛ إذ يتحدى شرطه القاهر، ويهزمه (عقد قران سلمى وعماد، على الرغم من كل محاولات أم سلمى للحيلولة دون ذلك، تضحيات وصال في علاقتها بصادق وإصرارها على الاستمرار، على الرغم من سجن صادق والحكم الصادر عن المجلس العرفي

(٢٤) « ـ » «فكر غرامشي» مختارات، ج(٢) ص ٢٥٢.

(٢٥) انظر ـ مثلاً ـ الحوار الدائر بين أحمد الناصر ولطيف جلال، في الصفحة ٢٥٤ من الجزء الثاني من الرواية.

العسكري بحقه... إلخ)، كما فاض باللحظات الخطابية التي تزري بعقل القارئ، كما تزري بخصائص السرد الروائي[٢٦]، من طراز تبجح صادق في «بار السولاف» آن الاحتفال بتخرجه وتخرج عماد، وتعيينه محررًا أدبيًا في جريدة «الأنباء»:

«بشرفي دخلت وزارة الدفاع بعصا.. لم يكن في يدي ما أحمله غيرها، وبها واجهت الرشاشات والدبابات»[٢٧].

خارج هذه «اليوتوبيا» التبشيرية ذات الصوت الأحادي الجامع، بقي الواقع العراقي أوائل الستينات؛ أي كل ذلك الفضاء الروائي الخصيب، بأمكنته وأحداثه وناسه وتفاصيله الحقيقية، وجملة ترابطاته وتعالقاته المتنوعة والمتداخلة، أمرًا مهمشًا تمامًا، لأنه لم يكن لديه ما يقدمه لحساب الدرس التبشيري أحادي الطابع والصوت.

د ـ تجليات أيديولوجية أخرى:

إذا كانت النزعة الأيديولوجية، بوصفها منظورًا أحاديًا للوعي، يفرض نفسه على منطق السرد الروائي، فيحرم هذا السرد خاصيته الحوارية؛ إذ يعمم أحادية صوته، فإن هذه النزعة لا تقتصر في تجلياتها على البعد السياسي الغالب لها، بل تتجلى ـ أحيانًا ـ في الحياة، كما في السرد الروائي، موقفًا فكريًا مهيمنًا من أية قضية من القضايا. فهي ـ مثلاً ـ في عمل الروائية اللبنانية حنان الشيخ «حكاية زهرة» (١٩٨٠)، تغدو نزعة نسوية طاغية تعمم رؤية سوداء كاسحة للجنس الآخر، لاينجو منها أحد على مدار صفحات هذا العمل الروائي، التي تبلغ مئتين وسبعًا وأربعين صفحة .. الأب .. الأخ .. الخال .. الزوج .. الحبيب الأول، ثم الثاني .. الطبيب .. إلخ، هؤلاء جميعًا يغدون في «حكاية زهرة» على المستوى الواقعي والرمزي مسؤولين، ليس عن دمار زهرة فحسب، بل وعن دمار لبنان أيضًا؛ فالأخ أحمد ـ مثلاً ـ الذي يشارك في الحرب، ويقدم كل يوم تسويغًا أو ادعاءً جديدًا لمشاركته، ليس سوى حشاش، وقاتل، ولص يخبئ مسروقاته في المنزل (ص.ص ٢٠٠ ـ ٢٠٢)، وشخص بذيء يداعب نفسه، في الوقت الذي يتلذذ فيه باستنشاق أنفاس الحشيش، ولفظها (ص.ص ١٩٥ ـ ١٩٦). والزوج ماجد لم يحرص على استمرار زواجه من زهرة، لولا شعوره بوضاعة منبته الطبقي، وارتقاء منبتها (ص١٢٣). والحبيب سامي، ليس سوى قناص يقتنص زهرة حين يفشل في إجهاض حملها منه

(٢٦) أنظر ـ الربيعي، عبد الرحمن مجيد: «الوكر» ص.ص ٢٧، ٧٩، ٨٢، ١٨٢ مثلاً.
(٢٧) نفسه، ص٧٩.

(ص.ص ٢٢٨ ـ ٢٤٧). وقل الأمر نفسه عن بقية سلسلة الذكور في «حكاية زهرة»: الأب الذي يضرب ويهين ويميز بين الابن والابنة، والخال الذي ينحرف في علاقته بابنة أخته، على الرغم من موقعه السياسي، والطبيب الذي يرتزق من مهنة لا دخل له بها، والحبيب مالك الذي يخون مسؤوليته زوجًا وأبًا... إلخ .. إلخ.

نزعة أيديولوجية نسوية طاغية، تحاول أن تقرأ الواقع اللبناني في شرط حربه الأهلية القاهر، فلا تقرأ أو تُقْرئ سوى ركام من الاتهامات، التي توجه أصابعها إلى الرجل وحده، مسؤولاً وأداةً في هذا الشرط.

وفي رؤية أيديولوجية متطرفة أخرى، في العمل الأخير للروائي السوري هاني الراهب: «خضراء كالبحار» (٢٠٠٠)، تعمم الأيديولوجيا منظورًا أحاديًا متطرفًا آخر، يغدو مفهوم التحرر معه مشروطًا بانفلاش المرأة، وتفلتها من كل رابط أسري من أي نوع كان، يحول دون ممارسة حريتها الجسدية والاجتماعية. هذه المقولة النظرية الخالصة، وإذ تهمل تمامًا الشرط المكاني والزماني في دعوتها، تهمل ـ في الوقت نفسه ـ شرط السرد الروائي، وتنوع مادته ولحظاته، واعتمادها التكثيف الدال والانتقاء، واستعاضة القليل الجوهري بالكثير العرضي؛ فهي تجعل من الغرض المتكرر للاتصال الجسدي بأنواعه، بين بطلة هذا العمل (نورما البدر) وبطله (فراس نصار) قضية السرد المحورية، التي ـ ربما ـ لا يتسع هامش البحث لذكر أرقام الصفحات المشغولة بها (٢٨).

وفي كل الأحوال، فقد شكلت النزعة الأيديولوجية، ولا تزال تشكل، بهذا القدر أو ذلك، واحدًا من أكبر مربكات السرد الروائي، بهيمنتها، وقصديتها، وأحاديتها، وتطرفها؛ إذ أضاعت التخوم بين منطق السرد الروائي ومنطق السرد الحكائي، وبين لغة الخطاب الروائي ولغة الخطاب الشعري، أو السياسي، أو الاجتماعي، أوسوى ذلك، بين مهمة فهم الواقع وتخييل الواقع، وأوهام الواقع وتخييل هذه الأوهام.

المصادر والمراجع:

أ ـ المصادر (الروايات):

ـ الأعرج، واسيني:

ـ «ما تبقى من سيرة لخضر حمروش» دار الجرمق ، دون اسم مكان النشر، ودون تاريخ.

ـ «ذاكرة الماء، محنة الجنون العاري»، منشورات الجمل ، كولونيا ـ ألمانيا، ط(١) ١٩٩٧.

(٢٨) انظر: الراهب، هاني: «خضراء كالبحار» الصفحات التالية: ١٦٨ و ١٨٩ ـ ١٩٠، ١٩٨، ١٩٩ و ٢١٩ ـ ٢٢٠، ٢٢٤، و ٢٢٦ ـ ٢٢٧، و ٢٢٩ ـ ٢٣٠، ١٣٥...إلخ.

- الراهب، هاني: «خضراء كالبحار»، دار المدى، دمشق، ط (١) ٢٠٠٠.

- الربيعي، عبد الرحمن مجيد: «الوكر»، دار الطليعة، بيروت، ط (١) ١٩٨٠.

- كنفاني، غسان: «الآثار الكاملة» م (١)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢.

- لحمداني، حميد: «دهاليز الجسر القديم»، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥.

- معلة، عبد الأمير: «الأيام الطويلة» ج(٢)، وزارة الثقافة، بغداد، ط(٢) ١٩٧٨.

- مينة، حنا:

- «الشراع والعاصفة»، دار الآداب، بيروت، ط (٢) ١٩٧٧.

- «حكاية بحار»، دار الاداب، بيروت، ط(٢) ١٩٨١.

❖ ❖ ❖

المراجـــع

- أرفون، هنري: «جورج لوكاتش»، ت: د. عادل العوا، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٠.

- الخطيب، محمد كامل: «انكسار الأحلام..»، وزارة الثقافة، دمشق، ط (١) ١٩٨٧.

- خوري، الياس: «تجربة البحث عن أفق»، منظمة التحرير، مركز الأبحاث، بيروت، ١٩٧٤.

- العالم، محمود أمين، ويمنى العيد، ونبيل سليمان: «الرواية العربية بين الواقع والأيديولوجية»، دار الحوار، اللاذقية، ط(١) ١٩٨٦.

- غرامشي، أنطونيو: «فكر غرامشي» (مختارات ٢)، جمعها كارلو سالنياري، وماريو سبينيلا، ت: تحسين الشيخ علي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٨.

- فضل، د. صلاح: «منهج الواقعية في الإبداع الأدبي»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨.

- الفيصل، د. سمر روحي: «معجم الروائيين العرب»، جروس بروس، طرابلس - لبنان، ط(١) ١٩٩٥.

- كيتل، أرنولد: «مدخل إلى الرواية الإنكليزية» م (١)، ت: هاني الراهب، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٧.

- لحمداني، د. حميد: «النقد الروائي والإيديولوجيا» المركز الثقافي العربي، بيروت، ط (١) ١٩٩٠.

- مجموعة من المؤلفين الأجانب: «نظرية الرواية في الأدب الإنكليزي الحديث»، ت: د. إنجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر ١٩٧١.

- مجموعة من المؤلفين العرب: «الرواية العربية، واقع وآفاق»، دار ابن رشد، بيروت، ط(١) ١٩٨١.

- موم، سومرست: «عشر روايات خالدة»، ت: سيد جاد، سعيد عبد المحسن، دار المعارف، مصر ١٩٨٨.

- الموسوي، د. محسن جاسم: «الرواية العربية، النشأة والتحول»، دار الآداب، بيروت، ط(٢) ١٩٨٨.

الدوريات

- مجلة الآداب الأجنبية، سورية، العدد (٤)، السنة (٥)، نيسان ١٩٧٩.

إعلان

يعلن المركز الثقافي العربي في الشيخ بدر عن إقامة مسابقة المجاهد الشيخ صالح العلي الشعرية وفق مايلي:

١- أن لاتكون القصائد فائزة بمسابقة أخرى أو منشورة.

٢- أن تكون من الشعر الإنساني الموزون أو من شعر التفعلية.

٣- أن تكون القصيدة مكتوبة باللغة الفصحى.

تصور القصيدة على ثلاث نسخ مكتوبة على آلة كاتبة أو حاسوب على أن يكتب الاسم على قصاصة ورق أخرى.

علماً أن قيمة الجائزة الأولى ١٠٠٠٠ ل.س

الجائزة الثانية ٥٠٠٠ ل.س

الجائزة الثالثة ٣٠٠٠ ل.س

وهي مقدمة من الدكتور ناصر ناصر الأستاذ في كلية الهندسة المعلوماتية - جامعة تشرين. وستشكل لجنة تحكيم لدراسة القصائد وتقويمها ويتم توزيع الجوائز على الفائزين ضمن فعاليات المهرجان الشعري السنوي الذي يقيمه المركز الثقافي بالتعاون مع شعبة الحزب ومجلس مدينة الشيخ بدر وفرع اتحاد الكتاب العرب في طرطوس بمناسبة أعياد نيسان.

ترسل الأعمال إلى المركز الثقافي العربي في الشيخ بدر اعتباراً من ٢٠٠١/٩/٢٥ ولغاية ٢٠٠١/١٢/٢٥.

رئيس المركز الثقافي في الشيخ بدر

شاهين شاهين

من أبجدية القلب

شعر

إبراهيم عباس ياسين ❖

(أ)

يهبط الليلُ على شطآن روحي

لاهب الأنفاس كالحمّى..

ثقيلاً.. وطويلاً

فإذا ما لاح لي - فوق الدجى -

وجهك الطفليُّ

آنَستُ إلى الضوءِ سبيلا

(❖) ابراهيم عباس ياسين: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه: «وقت لأحلام العاشق»

وتجلّى الكون في عينيَّ
- رغم الليل -
إنسانًا جميلا.

(ب)

ليلةُ القدْرِ استضاءتْ
فتجلّت للمحبّينَ
بشاراتُ الفرحْ
أم ترى أشْعَلْتِ
في عينيكِ - يا سيدتي -
قوسَ قُزَحْ ؟!

(ج)

كيف لي
أن أحتفي بالقمرِ الضاحك
في صدر السموات،
وبالليل الجميلْ
وأنا أعلم أني
- دونما عينيك -
كالتائه في الصحراءِ
من غير دليلْ؟!

(د)

لم أعد أعلمُ
لما أشعلت نيرانَها الخُضْرَ،
ونادتني: «تعالْ»!
نجمةُ الصبحِ إلى فردوسها
السريّ، هل أسرى بيَ الحلمُ؟

امِ الدربُ استطالْ ؟!

(هـ)

عَبَثًا اني أغنّي
نزَفَ روحي لا ازالْ
لم يعد في لغتي الخرساءِ ما يكفي
لكي أرسم بالأضواءِ عينيكِ
على أيقونة القلبِ..
وأسوار الظلالْ
سقطت ذاكرتي
في عمق عينيك،
وما زالت - كقلب الفجرِ -
عيناكِ تفيضانِ بأسرار الجمالْ .

(و)

أخذتْ زينتَها آلهةُ القلبِ ،
وألقتْ في كؤوس الليلِ..
أزهار السَّنا
بغتةً أبصر في مرآتهِ
صورتَها الفجرُ، فنادى:
«يا أنـا»!

(ز)

قلت: لو كانت
براري الأرض أوراقًا
وكان البحرُ - كي أكتبَ
عن فيروز عينيكِ - مدادا
نفدَ البحرُ..

وضاق البرُّ..
ضاقت سبلُ الشعر...
وظلَّ الأخضرُ الآسِرُ
في عينيك يشتدُّ اتّساعًا
وامتدادا!!

(ح)

وجهكِ الشمسُ،
وقلبي كوكبٌ من سالفِ العشقِ
يــدورْ
حول عينيكِ، وروحي وردةٌ
تغرقُ في بحرين من نورٍ.. ونورْ.
وجهك الشمسُ،
وقلبي مفعمٌ (كالمركب النشوانِ)
بالعشق الذي بعثرني كالأنجم.
لم تزل بعــدُ ..
على بوّابةِ القلبِ
بقايا من دجى الليلِ،
فمرّي في خلاياي،
لكي تسكرَ بالأضواءِ
أنهارُ دمي!!

(ط)

وكلما مررتِ في ذاكرةِ الصباحِ
- يا صديقتي -
وفي خيالِ الأرضِ ..
كالغزالةِ المجنّحــةْ

تَنْفلتُ الأقمارُ من مدارها
وتذهلُ الطيور عن صغارها
ترتبك الرياحُ في هبوبها
ويهجر القلب الذبيحُ مطرحهْ.

(ك)

لم تكــوني
- مثلما قدَّرْتُ -
أنثى يتشهّاكِ دمي
(كنتِ خيالَ الظلّ)
إذْ ألقاكِ وجهًا شفقيًّا وَيَدا...
لم تكوني وردةً
بل هفهفات العطرِ
كنت اللونَ واللحنَ،
اشتعالَ الفجرِ في ثغر الندى.
لم تكوني نجمةً
كنت اندلاعَ الضوءِ
في أوديةِ الليل..
وخلجان المدى
وأنا كالطفل - لو ناديتُ -
أقتاتُ النداءات ..
وأمتصُّ الصدى ..
وأداري وجعي السريَّ بالشدوِ ،
أساقي عطش الروحِ ..
بِنايات القصبْ
لم تكوني سببًا للحب..

كنت الحب من غير سبب
لم يكن كالنسمة الجذلى
ولكن كان إعصاراً
وبركانَ غضبْ
حبك الوالغُ في أوردتي الحمراء
يا سيدتي، حتى العطبْ
لم يكن حبًّا، ولكن..
جسدًا من حنطة الجرحِ
وسيفًا من لهبْ!

(ل)

خَبَّأتُ وجهكِ
- خوفَ الليلِ -
في رئتي.
فأعلنت حبَّكِ المخبوءَ سوسنةً
فاحت بأوردتي!

(م)

كفاني أدحرج قلبي
كتفّاحة في منافي الليالي
كفاني أبعثر أيامَهُ
كالرمالِ
لماذا أعاندُ - كالريحِ - روحي؟
وحبكِ ما زال فوق احتمالي؟!

❖ ❖ ❖

دمنا الذي يمشي بنا

شعر

محمود حامد *

إنيّ...

لأقسمُ بالدّم العربيّ

يفتتحُ السمَّاءَ

بذلك الفيض المُثير من النُّجوم

بأنَّهُ الأغلى،

وأنَّ الفجراتِ،

إنَّ فجر عروبةٍ

قد صاغهُ الأطفالُ

من عبق الدِّماء... مُحَتَّمُ !!!

* * *

(*) محمود حامد أديب وشاعر من فلسطين من دواوينه: «شهقة الأرجوان»، «مسافة وردة تكفي».

إني لأقسمُ بالدَّمِ العربيِّ
إنَّ أصابعَ الأطفالِ تغزلُ برقَها
ممَّا ينزُّ على الأصابع من دمٍ ،
إنَّ السَّواعِدَ حين تَشْرَقُ بالحنينِ
تصيرُ نَهْرَ رماح.

❖ ❖ ❖

مالَتْ بنا الأقداحُ
قال: دمٌ!!؟ فقلتُ:
وهل يمرُّ سواهُ في الأقداحِ !!؟
ثملت عليه...،
فكان كُلُّ المُشتهى يا صاحِ
يُدمي لهيبُ البُرتقالِ
على الظَّما.. فاشربْ
فما يروي شذا التفاحِ
إنَّ التي تُغري القصائدَ رعشةٌ
في الجرح تُدمي، لا أنينُ السَّاحِ

❖ ❖ ❖

وأمانةُ الدَّمِ
أن يظلَّ الوردُ يسطعُ
في الثرى العربيِّ
ما شاء الدَّمُ
أن يسطع الجرح الذي
احتضنتهُ كفُّ السُّنبلة
يا أيُّها القمرُ الصغيرُ

وأنتَ تُلقي خلف ظهركَ
مايُقالُ، وأنتَ تفعلُ ما تُريدُ
فكيف يُختصرُ الكلامُ بقبضةٍ
رسمت مدى ما تشتهيه
على ضآلةٍ ما تُثيرُ الأسئلة!!؟
إذْ كيف يخترقُ الحواجزَ نعلُ طفلٍ
كيف تصبحُ ريشةٌ
في ذلك الطير السماويّ الذي
في الموت يُبعَثُ قنبله !!؟
كيف استطاع دمُ البنفسج
أن يردَّ عن التراب المهزلة !!؟
أن يرفع الصَّوْتَ المُحاصَرَ بالرَّصاصِ
يقولُ: لا ... !! ؟
إني بريءٌ من أكُفٍّ
ساومتني على دمي
لو أرغموه بأن يُساومَ،
لن يُساومَ... ،
والذي في كُلِّ نبضٍ أشعَلَهْ
وتظلُّ ذاكرةُ الثرى العربيِّ
تذكرُ جيدًا :
مَنْ مَدَّ هامًا عاليًا في موقفٍ،
ومن استذلَّتْهُ المواقفُ مُخجلةْ
إنَّ الذي رسم البداية
بلبلٌ غنىَّ فأوجَعَ ،

والتي رسمت تفاصيل النهايةِ
سنبلةً !!!

❖ ❖ ❖

إنَّ الأمانةَ...
أن يظلَّ الوردُ يسطعُ
في الثرى العربيِّ
ماشاء الدَّمُ
والصُّبْحُ ينهضُ من دم الأولادِ
ما شاء الدَّمُ
والجرحُ يفتتحُ السَّماءَ
بذلك الفيضِ المُثير من النُّجوم،
فأيُّ جسرٍ للعُلى
هو خطوةٌ تمشي إليه،
وأيُّ خطوٍ
شقَّ للغيب الطَّريقَ فسُلِّمْ
إني أراهنُ:
أنَّ نفسًا حُرَّةً لا تُستباحُ،
وأنَّ سُنبلةً تُقاومُ غاصبًا
لا تُهْزَمُ !!!
إني لأسْمعُ يا أبي
ماذا تقولُ،
وما يفلسفهُ الأسى المطعونُ
يمشي أنينُ دمي بنبضكَ
حين كنتُ أُريحُ رأسي

فوق صدرك...
كنتُ أسمعُ صوتكَ المغلولَ حزنًا،
كنتَ تصرخُ:
كيف يصحبني إلى حتفي حبيبي
ذلك المسكينُ !!؟
وأنا الذي ...
ماكنتُ أرغبُ أن أموت كما أردتَ،
وكنتُ أرغبُ أن أموتَ كما أريدُ،
فها همو صحبي أمامي:
كُلُّ نسرٍ مَدّ هذي الأرضَ
خطوتُهُ الجريئةُ،
والجناحُ مؤجج بالكبرياءِ المشتهى،
والموتُ صهوتهم...
فإن سقط الفتى...
فالجرحُ هامٌ، والسَّماءُ جبينُ .

❖ ❖ ❖

ها أنتَ يا ابراهيمُ مُمتحنٌ
بذبحي يا أبي
هل كان لاسماعيلَ إلاَّ
أن يُلبي...
بيننا هذا الدَّمُ العربيُّ والسكّينُ
لم يَبْقَ مُتَّسَعٌ لوردٍ
في المقابر يا حبيبي
إنَّ آنيةُ الزهور تغصُّ بالقتلى،

وإنَّ البُرتقال حزينُ
أيُذَلُّ جرحُ الكبرياءِ على الثَّرَى،
ويهونُ!!؟
وتمرُّ تبحثُ عن صلاحِ الدين!!؟
في أشلائنا حطين !!؟
وارُبَّ مُعتصماهُ تمشي
في حنين الأرض... ينهضُ،
والجراحُ منونُ

❖ ❖ ❖

وإذا استمرَّ الوردُ يكتبُ
مايشاءُ لهُ الدَّمُ
أيُّ القصائد يا حبيبَ العُمْرِ أشهى
ما سينزفهُ الأسى أو
ما يُغنِّيهِ الفَمُ!!؟
قُل يا حبيبي
حين يصنعُ كُلَّ تاريخ العُروبةِ من جديدٍ
كفُّ طفلٍ رائعٍ
مابين تاريخ العُروبةِ والملاحمِ
أين نحنُ نكونُ !!؟

❖ ❖ ❖

إنَّ المسافةَ بيننا
يا رُوحَ رُوحي وردةٌ
هي بين نبض الجرح والسكينِ
ترسمُ خُطوةً أن نلتقي

والخطوة الأخرى بألاّ نلتقي
فظنونٌ.

❖ ❖ ❖

هو ما يقولُ دمُ التراب الآنَ والزيتونُ
إنْ راحَ عشقٌ في الدَّمِ العربيِّ يسري
دون عشق الأرضِ فهو جنونٌ !!!

❖ ❖ ❖

ما كان لي أن أقرأ الأقصى سجينًا
وهو صهوة أمةٍ صوب العُلى،
وإلى الخلودِ دليلُ
والموت فوق ثراهُ شيءٌ رائعٌ وجميلُ
في كل طفل وردةٌ
راح الدَّمُ العربيُّ يكتبها وفيها
مايفي التَّفصيلُ

❖ ❖ ❖

قم أيُّها السَّيفُ المؤرق في الثرى
يا أيُّها الحجاجُ
أرأيتَ أشباهًا زُجاجًا
ماتقولُ لمن يراهننا على
حجرٍ يُقاومُ،
وهو مُنكسرٌ على أشلائهِ
مزّقَ الرياحِ،
وهل يصدُّ البرقَ في العَصْفِ العنيد زجاجُ!!؟
هذا طريقُ الصبح من دمنا يمرُّ،

وذاك درب الطامحين إلى العُلى معراجْ
مَرَّ الطغاةُ على حقول الوَرْدِ
فانتفضت ضفافُ النَّهْر
تصخب بالبلابل والبنفسج
إنَّ آخر ما تبقى في المشاهدِ،
لحظةَ انكسرت عليها مُقلةٌ،
عصفورةٌ وسياجُ !!!

❖ ❖ ❖

مراثي الوقت

قصة

د. عبد الله أبو هيف ❖

حين سمعت اسم «فوريسفيده» من صديقي، كنت لاهيًا بتصفح صور معالم أثرية وحضارية غيرتها الحدود والمواضعات الجديدة. كان اقتراحًا سريعًا أن نزور هذه القرية الألمانية الصغيرة. لم أحفظ اسمها لأول وهلة. ولم ينتظر صديقي أن أوافق أو لا. فقد انطلق بسيارته، من بريمن، في طريق زراعية ضيقة تخترق بساطًا أخضر ما يلبث أن يتلاشى في الطبيعة المتماوجة مع خط الأفق حتى وصلنا إلى بيوت قليلة بطابق أو طابقين مبثوثة بين الشجر السامق. خيل إلي أن صديقي قد حن إلى الريف، فهو

(❖) د. عبد الله أبو هيف: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية. من أعماله: «القصة العربية الحديثة والغرب».

مقيم في ألمانيا قبل قرابة ربع قرن من الزمن، غير أنه ذكر بهدوء اعتياده أن يزور هذه القرية في الفصول جميعها. كان مهووسًا بتعبيرها عن حلم مفقود يشبه شرقه وينبعث كالخدر من حنايا الانسجام اللطيف الذي يلتم على الروح الهائمة، غير أنني لم آكن مأخوذًا مثل صديقي، لا بالطبيعة العذراء على جمالها، ولا بالتكوين البديع لمكان يغاير بيئته على توقي للاستجمام بعد عناء رحلة مضنية، لأن هذه القرية لاتختلف عن صور الريف، لرجل ريفي مثلي، ثم انتزعني صديقي من خيالاتي الشاردة، وجرني إلى كوخ واسع دهشت لتصميمه الداخلي، فقد كان معرضًا يحوي التحف الفنية التي تروي سيرة أكثر من مئة عام لفن وفنانين عشاق ذهلوا عن المدينة إلى الطبيعة، وصاغوا مع أحلامهم مكانًا يستعصي على النسيان.

كانت سنوات عامرة بالحنين، وعابقة بأريج الشباب. تلك الحماسة المتوقدة التي جمعت بين الطلبة العرب في الجامعة. دمشق الحلم المتوهج بالألق العربي. لطالما حدثني عن بلدته الصغيرة القريبة من إربد. ولطالما تأخذه الحمية فيهزج أغنياته بألفاظها المحلية البدوية، ولطالما كنا نتندر عن تلك البرية الفسيحة من القرى والمدن الصغيرة التي سرعان ما تغدو دولة.

كان يتوجع كلما شارفت الأغنيات مآلها الأخير، وينشج بحرقة: والمؤلم أن تلك الدولة أول ما تفكر بالمعتقلات والسجون ومطاردتنا كالوباء، ويتنهد، ويضيف: لا بدّ أنهم ينتظرونني عند الحدود.

وصدق ما توقع، وقضى سنوات طويلة ضاعفت الحنين إلى الحنين. كان حملاً ثقيلاً لا ينزاح على الزمن.

مر وقت طويل على مغادرة صديقي البلاد. ما إن تخرجنا من الجامعة وعاد إلى الوطن حتى كانوا بانتظاره وقضى قرابة عقدين من الزمن في معتقل صحراوي. وكنا جميعًا، نحن محبيه وأصدقاؤه نجهل مكانه أو أين اختفى. وبعد زمن، عرفنا من ورقة كتبها إلينا، أنه هناك. وقد طال أمد انتظارنا حتى تيسر لنا من ينقل الورقة. ليس ظلمًا ما جرى. كان ظلامًا طويلاً لا ينجلي.

قال: كانت الصحراء على مد النظر. وكانت رؤيتنا الوحيدة أن نشهد كثبان الرمال تسفي على الأسوار الشائكة. ثمانية عشر عامًا في مكان معتم. استطرد بعد صمت:

عذبونا في السنوات الأولى ثم التفتوا عنا لظلام لا ينفرج عن كوة إلى الخارج. من فتحة شحيحة الضوء في أعلى الزنزانة كنت أنزوي وحيدًا.

عندما سمحوا لنا بالخروج إلى ساحة المعتقل خلتهم نسوني. تغير السجانون مرات، ولم يعد أحد منهم يسألنا عن شيء. وعندما أسأل سجانًا يجيبني: لا أعرف شيئًا. وانا لا أعرف حتى الآن لماذا اعتقلوني، ولماذا بقيت معتقلاً هذه المدة الطويلة.

كنت أتلمس أطرافي وصوته يتغلغل فيّ، والشمس تغيب خلف الشجر الكثيف.

انغمرت للتو باللوحات والمنحوتات والأدلة. ودلفت مع صديقي إلى الجناح الذي يؤرخ لمغامرات فوربسفيده. ولكن ثمة فنانة يبدو أنها اعتادت رؤية صديقي، رحبت بنا، ودعتنا إلى زيارة منزل الفنان برنهارد هويتنجر، وهو الوحيد الذين جعلوا منزله متحفًا يميز فرادة هذه القرية. وتساءلت مع نفسي عن السبب الذي يصير فيه منزل فنان بعينه إلى متحف، وليس هذا الفنان من مؤسسي القرية.

كان بيتًا بسيطًا حفظت فيه آثار الرجل وأعماله وأدواته حيث كانت: النوم، الجلوس، الطعام، الضيافة، المرسم. وفي المرسم ملامح الطابع الفني الذي خلده، مما جعل القرية مركزًا لازدهار التعبيرية في الأعمال اليدوية. وقرأت في سجل البيت - المتحف أنه اختفى معارضًا للنظام، ولم يعد إليه حتى اليوم، ولا يعرف المقيمون على البيت والقرية عن نهايته شيئًا.

والطريف، أن النظام حفظ ذكرى هذا الفنان الذي اختلف عنه.

ليس أقسى على النفس من وطأة التذكر. الدروب الضيقة في غابات ملتفة ترعش القلب بقلق مستديم، وقد تحرك الهواء، فشددت ردائي على أطرافي. وكان معطفي يبتل بقطرات الندى التي تغطي أوراق الشجر، وكأن الموت خطوة أو خطوات تدعم اللحظة كل حين، وهو شعور خانق يدهمني كلما تمليت أكثر في الذهن المكتوي بلذع الوجيب المختنق. كنت يومها في موسكو، ولم يكن أحد يتجرأ على ذكر ما جرى،وكأنني ما زلت أقرأ في كتاب:

عاشت اخماتوفا في مطلع الثلاثينات في فقر مدقع. ولكن التأنق والرشاقة بديا عليها رغم فقرها. وعندما توفيت إحدى صديقاتها تركت لها معطفًا قديمًا من الفرو ظلت تتدثر به حتى الحرب العالمية الثانية. وفي عام ١٩٤٣ استضافها صديقاها الشاعر الكبير ماندلستام وزوجته لتعيش معهما في شقتهما بموسكو، وشاهدت بنفسها البوليس السري الذي جاء للقبض على ماندلستام بسبب قصيدته التي تهاجم ستالين. ولاحظت إحدى صديقاتها أن هناك قوة مغناطيسية تربط بين الشاعر والشاعرة. وذهبت اخماتوفا لرؤية صديقها ماندلستام عند خروجه من السجن وترحيله إلى المنفى، ولكن إجراءات

الخروج تأخرت، وانصرفت دون أن تراه، الأمر الذي جعلها تندم بشدة على ذلك، وخاصة لأن ماندلستام الذي بدأ عقله يختل اقتنع بأن موتها هو الذي حال دون حضورها.

كان يهم بارتداء شاله الصوفي، التفت فجأة إلى زوجته الألمانية، وأخبرها أنه سيمضي برفقتي، ولن يتأخر كثيرًا. اقتربت من النافذة التي يسيل عليها المطر غزيرًا منذ أكثر من ساعة، دنا مني، وقبض على كتفي ساهمًا، وتلعثم بكلمات قليلة: لقد هزتني رؤية الماء مثلك. خلال سنوات طويلة كنا نحن نئن لجرعات ماء. وهنا يغسل الماء الأشياء آلاف المرات يوميًا، يغسل الهواء والشجر والأحجار والطرقات والبيوت. يغسل أرواحنا. كما استغربت أن نعم الطبيعة في تفاوت.

لم يكن الحديث على أطراف الصحراء إلا عن الماء. شربنا مرارًا مياهًا وسخة يمج فيها القذى. كنا نصفيها دون جدوى، بينما التراب والرمل يسفي على أطرافنا وعلى أطراف الأواني. تندرنا كثيرًا عندما ثارت العجة الحمراء، وعندما صحت الدنيا كان صديقي كومة حمراء من تراب. طيات من تراب تكومت عليه.

قادني إلى الباب، فاختلطنا بطيات من الضباب، ولفحة من برد تغطي أنوفنا وعيوننا. لوّحت لنا زوجته بيدها، وابتسامة طافحة كنا نحتاجها، ونحن نتسلل إلى مقاعدنا في السيارة. كانت قطرات الماء تلمع على هيكلها الذهبي.

لم أسأله عن سعادته، لأنه أباح لي عن قلقه. ليس ثمة ما يبهج. ردد: لعلي نشدتُ تصالحًا مع نفسي، ولكن دون جدوى. هل تتقطع السعادة مع قطيعة الماضي أو قطيعة المكان.

أن وتأوه: إنني أتعذب. وعرفت منه بعد لأي، أنه لم يعد يكتب مذكراته، وهي عادته منذ يفاعته، لم يفته وصف أو ملاحظة أو تعليق. في المعتقل، استطاع أن يحصل على الورق بصعوبة ليكتب. لحضور مدهش رافقه إحساس عامر باللحظة الفاعلة.

تكسر الوقت وتكسرت المشاعر والأفكار. كنا نقترب من قرية الفنانين النائمة في الغابة الخضراء. قال لي: أجد راحتي هنا. ولا أعرف لماذا تسرعت وقلت: وهل تبالي.

رقت النسائم تعبث بشعورنا المفهفة، وكأنه صدم مما سمع. ولم يجب. أوقف السيارة، وترجلنا نخطو فوق طريق مغسولة بالماء. أوراق الشجر تجمعت على الأطراف، أو هي تتحرك هادئة بطيئة مثل نفس واجفة خدرة من الذكرى. لعله بحث عن المكان هو الذي فقد مكانه إلى الأبد.

حـدق فيّ قليـلاً ثم خطا خطوات متراجعًا: إنني أفقد مع المكان ذاكرة مثخنة بالطعنات. استجمع قواي وأتنفس بصوت مرتفع، كلما ضاقت طويتي.

ثم غرقنا في الصمت.

قال صديقي: أراك عدت لذهولك، وأنا الذي جررتك إلى هنا.

كنت ذاهلاً حـقًـا، لأن صـديقي ينبهني أنه يعيد قوله ثانية ساحبًا ذاكرة نحو المجهول.

أضاف صديقي: دعك من الهيام، وانظر إلى الشمس تغيب في الأشجار والغيوم.

كنت صامتًا، وكانت صور مضيئة تبرق في غيوم داكنة ما لبثت أن غمرتنا بالمطر، ونحن ندلف إلى ذواتنا، ونغرق في الظلال الممتدة على بيوت القرية الوادعة.

اليد الخفية

قصة

ندى الدانا ❖

كم يثير حنقي ذلك الرجل؟! يأمرني وعليّ أن أطيعه، شبه كبير بيننا، وجهي بحيرة صافية تتفجر ألقًا وعنفوانًا، بينما تركت الأيام بصماتها على وجهه، وحفر الزمان أخاديد كثيرة على جبهته.

يحدّث أصدقاءه بفخر: هذا نسختي!

تعال يا بشر.. اذهب يا بشر.. استنسخني كي يستعبدني، حتى اسمي يشبه اسمه! ينادونه الأستاذ بشير، والسيد بشير.. وأنا بشر. نكرة.. مجرد كائن بلا شخصية.

(❖) ندى الدانا: أديبة وقاصة من سورية، آخر أعمالها: «كوكب السلام».

يمشي ملوحًا بيده الاصطناعية، فقد أصيبت يده اليسرى بحادث سيارة في فجر شبابه. زاد حقدي عليه، شعرت أنني في خطر حين زارنا الدكتور الجراح برهان، تأملني بنظرة فاحصة أثارت شكوكي جلس مع السيد بشير في صالة الاستقبال، حين أحضرت لهما القهوة توقفا فجأة عن الحديث، جلست على الأريكة، نظر إليّ السيد بشير محرجًا، قال آمرًا: اخرج يا بشر.. لدي حديث خاص مع الدكتور برهان.

خرجت من الغرفة، وفضول كبير يتملّكني، أنا أعرف كلّ أسرار السيّد بشير.. لماذا لا يريدني أن أسمع هذه المرة؟! تسمّرت قدماي عند باب الصالة المغلق أسترق السمع، ويالهول ما سمعت!

الدكتور برهان يقول للسيد بشير:

اطمئن! العملية ناجحة تمامًا، دورك في المستشفى بعد أسبوع، لن يعرف بشر، سنضع له مخدّرًا في الشراب، ثمّ نقطع يده، ونلصقها بذراعك فورًا، حين يصحو ويكتشف الأمر، يمكنك أن ترضيه ببعض المال، وتشتري صمته.

إذن ستكون يدي قطعة تبديل للسيد بشير دون علمي.. بصعوبة شديدة تمالكت نفسي، خرجت إلى حديقة البيت لأستنشق الهواء النقي.. الآن عرفت لماذا استنسخني.. أنا مجرد موزع لقطع التبديل يستولي على يدي لأصبح إنسانًا مشوّهًا.. ألست كائنًا بشريًا؟ أنا نسخة، لكنّني أحسّ وأتألّم.. يبدو أنّني أعيش مع مجرم هجرت الرحمة قلبه.. ما ذنبي إذا خسر يده في حادث سيّارة؟ هل أنا المسؤول عن عاهته؟

– أهذا أنت يا بشر؟ كيف حالك؟

تناهى إليّ صوت السيد بشير، التفتّ إليه لأراه يبتسم ببراءة مصطنعة، وودّ كاذب، كان يسير مع الدكتور برهان مودّعًا.

كيف حالي؟... وكأنّه يهتمّ بي؟.. يدّعي البراءة ويخطّط لقطع يدي كي يصبح إنسانًا كاملاً.

عاد السيد بشير، مرّ أمامي، قال: أنا متعب وجائع، أحضر طعام العشاء إلى غرفتي.

يريد أن يأكل.. بكل وقاحة يطلب مني أن أجهز له الطعام، سأضع السم في طبقه، ولكن أخشى أن تكتشف جريمتي وأعاقب بالسجن.. لا.. سأفكر بطريقة أخرى لحل مشكلتي.. لدي أسبوع للتفكير.. سأهرب منه.. ولكن أين أذهب؟! أنا تابع له، خادمه، وسكرتيره، ومدير أعماله، ليس لدي أصدقاء أو أقرباء ألجأ إليهم.

قدمت له العشاء، كان ممددًا في

سريره، نهض ليأكل، ليته ظل ممدداً إلى الأبد!

هل أدعهم يرتكبون بحقي هذه الجريمة دون أن أحرك ساكناً؟! سأتصل بالشرطة.. ماذا أقول للشرطة؟! ليس لدي أي دليل ضدهما.. سينكران، سيدعيان أنني أتهمهما ظلماً وعدواناً، بعد تنفيذ الجريمة لن تفيدني الشكوى للشرطة، إذا خسرت يدي من الأفضل أن ألتزم الصمت وأرضى بمبلغ من المال يساعدني في شؤون الحياة.

رن جرس غرفته، يدعوني إليه، هرعت مسرعاً، قال لي وهو يتثاءب: سنسافر قريباً في رحلة طويلة إلى بعض الأماكن الجميلة، ونقضي أياماً رائعة.

ابتسمت، تظاهرت بالسعادة، تابع كلامه:

سأسافر غداً في رحلة عمل عدة أيام، جهز لي حقيبة السفر، وتول أمور العمل أثناء غيابي.

هكذا إذن! سوف يأخذني في رحلة نقاهة كي أغفر له إساءته.

لم أستطع النوم وأنا أفكر بحل لمشكلتي، مع بزوغ الفجر بزغت فكرة رائعة في ذهني، شربت قهوتي باستمتاع في حديقة البيت، حين تأكدت من سفر السيد بشير، تناولت سماعة الهاتف بجرأة وتصميم اتصلت بالدكتور برهان: آلو.. دكتور برهان.. أنا الأستاذ بشير، أرجو أن تؤجل إجراء العملية عدة أشهر لأنني سأسافر في رحلة عمل طويلة.

أجابني: كما تريد أستاذ بشير، اتصل بي حين تعود كي أحجز لك غرفة في المستشفى.

انطلت الخدعة على الطبيب، فصوتي يشبه صوت السيد بشير، تفاءلت بنجاح خطتي، حين عاد السيد بشير أخبرته أن الدكتور برهان اتصل هاتفياً وأبلغه بتأجيل إجراء العملية عدة أشهر بسبب سفره في بعثة علمية طارئة، وأنه سوف يتصل به حين يعود. تساءلت ببراءة: ما هي العملية التي ستجريها؟ لم تخبرني أنك مريض.

أجابني بهدوء: إنّها عملية بسيطة، استخراج كتلة دهنيّة من صدري.

تظاهرت أنني صدّقته، في اليوم التالي قرر أن نسافر في رحلة استجمام إلى مدينة ساحلية جميلة كي نستمتع بالسباحة، قضينا أوقاتاً طويلة في تلك المدينة، أظهر لي السيد بشير حناناً كبيراً، بينما كنت أفكر بالوقت المناسب لقتله، تبلورت الخطة في ذهني، لم يبق سوى التنفيذ، ترددت، شعرت بالإثم للفكرة الجهنمية التي تمخض عنها دماغي، هل أنا مجرم؟ لكنني أدافع عن نفسي...

ربّما ورثت الميول الإجرامية عنه، ألست نسخته؟

سبحنا في البحر كثيرًا، تسابقنا، فزت عليه، قلت له مستفزًا: أنا أمهر منك، لن تستطيع التغلب عليّ مهما حاولت.

قال بغضب: أنا سباح ماهر وسوف أسبقك، هيا نبدأ السباق..

سبحنا بعيدًا إلى أعماق البحر، تعب كثيرًا، قاوم تعبه، أصر أن يهزمني، بدأ يلهث، ضاق نفسه صحت به: لن تفوز أبدًا.. أسرعت حتى تجاوزته بمسافة كبيرة.

زاد سرعته، تشنّجت عضلاته، نظر إليّ مستغيثًا وهو يقترب مني، تجاهلت وجوده، صممت أذني عن صراخه، أمسك بي، أبعدته عني بعنف، غمرت وجهه في الماء، لم تكن لديه القوة للمقاومة، استسلم للبحر وغرق. عدت مسرعًا إلى الشاطئ، أطلب البحث عن أخي الذي اختفى في البحر، بعد تفتيش طويل اهتدوا إلى الجثة، أحضروها إلى الشاطئ، بكيت كثيرًا على أخي العزيز، عدت إلى مدينتنا بصحبة تابوته، ودفنته باسم بشر، وانتحلت شخصيته، صار اسمي الأستاذ بشير رجل الأعمال الغني، اتصلت بالدكتور برهان لأبلغه أنني أجريت العملية في مدينة أخرى، وأن بشر نسختي مات غرقًا بعد إجراء العملية، تابعت حياتي باسمي الجديد، تراودني دائمًا مشاعر الإثم، أطردها، أتطلع إلى يدي، أحمد الله أنها لم تقطع، أحاول أن أغفر لنفسي الجريمة التي ارتكبتها، أتابع حياتي بهدوء وقد أسدلت ستارًا كثيفًا على جريمة تؤرقني، وتفسد عليّ سعادتي.

❖ ❖ ❖

التشريع والقانون الفيزيائي
قراءة في تراث الإسلام العلمي عند توبي. أ. هاف

محمد وائل بشير الأتاسي ❖

لماذا فجر العلم الحديث؟

في شهري آذار ونيسان من عام ١٩٩٧ ظهر في سلسلة عالم المعرفة، الجزءان رقم ٢١٩و٢٢٠ من كتاب فجر العلم الحديث: الإسلام. الصين. الغرب. ويقول مؤلف الكتاب في مقدمته: «هذه دراسة تجيب عن سؤال طال انتظاره: لماذا نشأ العلم الحديث في الغرب دون حضارتي الإسلام والصين. مع أنهما كانتا في العصر الوسيط أكثر تقدماً في العلوم».

ولما كانت وجهة نظر المؤلف ترجع السبب في ذلك إلى «الدرجة التي

❖ - محمد وائل بشير الأتاسي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات العلمية وفلسفة العلوم. من مؤلفاته: «الله والعقل والكون». له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

أرست فيها الصور التشريعية والثقافية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أسس النظام العالمي الحالي»[1]. لذلك نجد أن الكتاب يركز على الأمور التالية:

- دراسة مقارنة للعلم
- العلم العربي والعالم الإسلامي
- العقل والعقلانية بين الإسلام والغرب
- الثورة القانونية في أوروبة (وهي مايركز عليه المؤلف)
- الكليات والجامعات والعلوم
- الأجواء الثقافية وروح العلم

ثم يتحدث في الفصلين الأخيرين عن نشأة العلم الحديث، وعن العلم وحضارات الشرق والغرب.

ونرى لزامًا علينا، قبل البدء بدراسة نقدية للكتاب، توضيح أمر قد يكون غامضًا لدى بعض القراء. وهو أن هناك شبه إجماع على أن العلم مترابط الحلقات، متواصل العطاء، وإذا انطفأت شعلته عند أمة، رأيناها تنبعث عند أمة أخرى. فلماذا نقول: فجر العلم الحديث، وكأن ماقبله علم قديم؟ وحقيقة الأمر هو أن الثورة العلمية التي أحدثها كوبر نيكوس في تأكيده على مركزية الشمس، نقلت النظرة العلمية من موقف يكاد يكون وضعيًا كاملاً. لايأخذ إلا بما تنقله إليه الحواس مباشرة على أنه الحقيقة، إلى نظرة متمردة على هذا الواقع، وتبحث عن أسباب معقولة تفسر السبب في ظهور هذه المظاهر (المعقدة) على الصورة التي تبدو فيها. ولقد كشفت هذه النظرة الجديدة عن بساطة كبيرة كامنة وراء التعقيد الظاهر. فبينما كانت حركات النجوم في السماء تبدو مضطربة معقدة، تدور دورة كاملة حول الأرض في اليوم، وتدور الكواكب مثل عطارد والزهرة والمريخ والمشتري. في حركات متذبذبة علاوة على دورانها مع النجوم الأخرى حول الأرض، فقد بدا أن هذا التعقيد كله ناشئ عن أن الأرض هي التي تدور حول محورها دورة كاملة في يوم كامل. وهذا سبب تعاقب الليل والنهار. أما حركات الكواكب المعقدة فهي ظاهرية، وحقيقتها أنها تدور حول الشمس، وتدور الأرض أيضًا حولها مع الكواكب الأخرى، وهكذا تنشأ الفصول[2]. وأما النجوم فهي ثابتة في مواضعها.

(١) راجع الصفحتين ٢١ - ٢٢ من كتاب هاف، الطبعة القديمة، وقد أعيدت ترجمة الكتاب وطبعه في عام ٢٠٠٠

(٢) كلنا نعرف أن الفصول لاتنشأ فحسب من دوران الأرض حول الشمس وإنما من ميل محورها على مستوى دورانها حول الشمس.

وبعد هذه الخطوة الجريئة، أتت الخطوة التالية على يد كبلر. فقد سهّلت هذه البساطة في النظام الكوبرنيكي، اكتشاف قوانين حركات الكواكب. كما سهّلت لغاليليه اكتشاف أقمار المشتري، وسهّلت لرومر من بعده اكتشاف سرعة الضوء كما أكدت لنيوتن بعدئذ صحة قوانين الحركة وقانون الثقالة.

فلو قارنا هذا العطاء العلمي بالعطاء الذي قدمته العصور القديمة والوسطى، لوجدنا أن العلم قد اكتسب بهذه النقلة النوعية تسارعًا لم يشهد له مثيلاً من قبل. وكان السر في ذلك، هو اكتشاف المنهج الحقيقي للبحث العلمي. في حين أن هذا المنهج لم يكن واضحًا من قبل. وهكذا وجدت العلوم الأخرى في البحث الفيزيائي نموذجًا أرشدها إلى طريق البحث القويم. وهذا مادعا المؤرخين إلى تسمية هذه الثورة العلمية التي بدأها كوبرنيكوس بانبثاق فجر جديد للعلم.

ويعبّر توبي هاف عن هذا الشيوع الذي ناله المنهج العلمي بقوله (ص١٩) إنه حداثة بكل معنى الكلمة. والمؤسف أن شعوبًا كثيرة في عالمنا المعاصر لاتزال على مسافات متفاوته من مقاربة هذه الحداثة، على الرغم من أنها لم تعد سرًا، وبخاصة بعد أن انتشرت وسائل الإعلام التي تصل إلى أقصى الزوايا الميتة في أرجاء المعمورة كلها.

الفكرة الأساسية عند هاف

وقد حدث هذا التنافر والتفاوت بين بعض الشعوب والمنهج العلمي، على الرغم من أن بعضًا من هذا البعض كان قد حمل شعلة العلم لمدّة من الزمن وأزكاها. ويرى هاف أن ذلك يشجع على أساس (ص٢١) «أن إمكانية وصول العلم الحديث إلى ماوصل إليه في الغرب، إنما هو محصلة تعاون فريد بين العوامل الفكرية والمؤسسات. وإن كانت هذه بطبيعتها لاصلة لها بالعلم. أو بتعبير آخر، إن لغز نجاح العلم في الغرب وإخفاقه في الحضارات غير الغربية إنما يُفَسَّر بدراسة مجالات ثقافية غير علمية، كالقانون والدين والفلسفة واللاهوت، وغير ذلك. ففي هذه المجالات البعيدة نسبيًا عن العلم (ص٢٢)» يتأمل الإنسان في طبيعة الكون بأعمق معانيه وأكثرها غيبية. وحيث شكَّل الخيال الإنساني المؤسسات التي تسمح للأفراد بأن يستمتعوا دومًا «بالفضاء المحايد والمتحرر من غارات الرقابة الدينية والسياسية...».

وهكذا، يضعنا المؤلف إذن في مجال غير مجال العلم (الذي يبدو أنه غير مطلع عليه بما يكفي. أو ربما يتهرب من تهمة يخشاها) كي يناقش أمورًا تتعلق بالعلم. وأرجو المعذرة سلفًا، لأني سأبيّن ذلك فيما بعد. أو ربما كان هدف المؤلف شيئًا آخر،

بمعنى أنه يكتب عن العلم في الإسلام لينتقد الإسلام، وليرى فيه ضمنًا لاعقلانية لاتتوفر بحسب رأيه إلا في اللاهوت المسيحي (ج٣ص٢٢٩)، والذي لايتضمن في رأيه «أبعادًا إنسانية انفردت بها الثقافة الغربية». (ص٢٢ج١).

إن هذه المقتبسات تلخص نظرة المؤلف إلى الأسباب الكامنة وراء انبثاق فجر العلم الحديث، وهو يكررها باستمرار. وكنت أتمنى، وأنا أقرأ الكتاب، أن يورد شاهدًا على صحة أقواله عن الإسلام وعن العلم في الإسلام. وقد كرر مثال ابن الشاطر أكثر من مرة، وذكر ابن الهيثم وغيره. ولكنه لم يوضح أين كانت العقبة التي حالت دون وصول المسلمين إلى اكتشاف المنهج العلمي. وما هي أسباب ظهور هذه العقبة.

ماكس فيبر والعامل الديني

يردد المؤلف باستمرار أسماء فلاسفة ومفكرين معينين: ماكس فيبر، وروبرت مرتون، وجوزيف نيدهام. ولكنه يبدي انحيازًا أكبر للأول، وأقل منه للثاني. ويقف هؤلاء مطولاً عند المؤسسات الاجتماعية التي ترافق ظهور العلم. وإن كان ماكس فيبر لايخفي وجود التوازن التام بين نشأة الرأسمالية ونشأة العلم الحديث. وشدد على هذه النقطة نيدهام كما نفهم من كلام توبي هاف. كما يؤيد هذا الأخير بنيامين نلسون وجوزيف نيدهام في «أن الظهور الفريد للعلم الحديث في الغرب هو أكثر أهمية للبحث السوسيولوجي من قيام الرأسمالية» (ص١٥ج١).

ولايخفي المؤلف تحيزه التام لماكس فيبر الذي أورد عنه النص التالي «إن مهمتنا الأولى هي أن نفسر تكوّن الخصوصية الخاصة للمذهب العقلي الغربي في صورته الغربية الحديثة». وإذا عدنا إلى كتاب ماكس فيبر «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، وجدنا أن المؤلف يربط نشأة الرأسمالية بالفكر البروتستانتي، لأن البنية العقلية التي يرسخها الدين - بحسب ماكس فيبر - لها تأثير في تطور عقلية اقتصادية مغامرة «تحوّل المعاملة الدينية، الميتافيزيائية، إلى دين معاملة وضعية قام عليها المشروع الرأسمالي»[1]. ويؤكد توبي هاف (ص١٥) «أن العقل والعقلانية والعلم الحديث، هي أشياء متساوية لافرق بينها» (ص١٦). وأنه «حاول أن يوضح أنه كان للعصور الوسطى الأوروبية ثقة كبرى في العقل أدت إلى قيام صور جديدة في الحوار العقلي قبل قيام

(١) نقلاً عن جميل قاسم «العرب والعلم والنهضة الثالثة» - جريدة السفير (الثقافي)/ العدد ٧٦، تاريخ ١٩٩٧/٦/٦.

العلم الحديث» (ص١٦). وتأكيدًا لانحياز توبي هاف إلى جانب ماكس فيبر، نورد قوله (ص٢٦): «ولتحديد الأطر الحضارية لمصدر هذه العقلانية، هناك مستويات أربعة من سوسيولوجية العلم يجب أن توضع معًا من أجل سوسيولوجية تاريخية ومقارنة للعلم تلائم مقدمات فيبر».

يتضح من أقوال توبي هاف السابقة أنه:

١ ـ يعطي دورًا كبيرًا للدين في تكوين عقلية الإنسان.

٢ ـ يلح على طائفة معينة هي البروتستانتية. بل ويتوقف أحيانًا عند فرقة منها هي فرقة المتطهرين (ج٢ ،ص١٧٩ ـ ١٨١).

٣ ـ يتحدث عن العصور الوسطى عامة، علمًا أن ماقصده هو مابيَّنه فيما بعد، وهو القرون الأخيرة من العصور الوسطى.

٤ ـ وهو يذكر ذلك، دون أي تلميح إلى أثر الحرو ب الصليبية في هذا التغير الذي طرأ في القرن الثاني أو الثالث عشر.

دعونا نناقش هذه الأمور

لاشك أن الدين معبر عن إرادة تغيير في أخلاقيات الناس. ولكن علينا ألاننسى أن هذا التغيير لايتم بين عشية وضحاها، وبخاصة حين تكون الرغبة الأساسية في التغيير هي الانعتاق من أسر وضع اجتماعي ـ اقتصادي متردٍ، إلى وضع أفضل. ولكن المزايا الخلفية الكامنة في النفوس لا تزول نهائيًا. وقد لايتعدى التغيير بعض الأفراد.

تعالوا نبدأ أولاً بعقلية القرون الوسطى، حين كان لهذه العصور في أورويه ـ كما يقول توبي هاف ـ «ثقة كبيرة في العقل أدت إلى قيام صور جديدة من الحوار العقلي قبل قيام العلم الحديث». ترى متى قام هذا الحوار ومتى ظهر أناس مثل أبلار وروجر بيكون وتوما الإكويني وغيرهم.

في القرن الرابع الميلادي، كان لايزال الزخم الفكري اليوناني عاملاً مؤثراً في الفكر الديني المبكر، فظهر لا هوتي مفكر في شرقي الجزائر (بالقرب من عنابة حاليًا) هو القديس أوغوسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠)، الذي كان من أوائل من أثار مناقشات لاهوتية في الدين المسيحي. فقد حاول أن يوفق بين الأفلاطونية والعقيدة المسيحية. وقد أصبح أشهر الآباء في الكنيسة اللاتينية. ولسنا نعرف مفكرين بارزين بين القرنين الخامس والعاشر، أو حتى مطلع القرن الثاني عشر. وفي القرن الثالث عشر، وبالتحديد عام ١٢٠٩، تأسست فرقة الرهبان الفرنسسكانيين التي اعترف بها البابا إنوسانت الثالث عام

١٢١٥. وقد عرفت هذه الفرقة بتفتح ذهنها، كما عرفت هذه الرهبنة، منذ البدء بالفقر والتقشف، ولم يسمحوا لأنفسهم بامتلاك شيء اطلاقًا. ثم تهاونوا بالتدريج. فقد عرفت عنهم حركة علمية مرموقة وأبرزهم روجـــر بيكون الذي أراد تعليم البصريات في الجامعة في القرن الثالث عشر إذ يبدو أنه مطلع على أعمال الحسن ابن الهيثم. ولكن الكنيسة منعته وأرغمته على الاكتفاء بتعليم العلوم الدينية كاللاهوت والموسيقى والخطابة وبعض مبادئ الحساب. وقد عرفت هذه الرهبنة بأعمالها الخيرية والإنسانية وتفانيها في الدعوة المسيحية. ولاتزال هذه الرهبنة قائمة حتى الآن.

ولاننكر أنه قد ظهر قبل هؤلاء مفكرون آخرون بدءًا من القرن الحادي عشر مثل أبلار (١٠٩٧ـ١١٤٢) وهو لاهوتي وفيلسوف سكولاستيكي، قال بمبدأ الشك ولكنه لم يشكل عنده منهجًا قائمًا بذاته. وهناك آخرون سنأتي على ذكرهم، ويعطيهم المؤلف أهمية كبيرة. لانظن أنهم يستحقونها، إلا من حيث كونهم طلائع عصر النهضة. أو بالأحرى مبشرون بهـا. لكونهم بدؤوا بالمناقشات الفكرية والحوار حول أمور اللاهوت بوجه خاص، وأمور التشريع.

ولكن الملاحظ أن هذا الحوار، جرى بعد الحروب الصليبية، أو في نهايتها تقريبًا. وكانت مواضيع النقاش هي نفسها التي كانت تدور بين الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام، كما هو الحال بين الجبريين والقدريين والقائلين بحرية الإنسان ومسؤوليته الكاملة عن أفعاله. وليست هذه المناقشات في أساسها إلا الجدل بين الأزليه والزمنية، التي كانت قد بدأت في مطلع العهد المسيحي، وكان قد بدأها القديس أوغسطين الذي سبق الحديث عنه. وكانت المشكله هي: إذا كان الإله أزليًا لايحده زمان، فكيف يغير من آرائه ويجعلنا نجترح المعجزات ونخالف قوانين الطبيعة التي هي من وضع الإله، والتي لابد أن تكون أزلية مثله.

لم يكن النقاش مقصورًا إذن على الغرب كما يريد المؤلف أن يفهمنا، بل هو معروف في الشرق. وقد ظل يجري في الخفاء فعلاً بعد إجهاض حركة المعتزلة. ولكنه لم يتوقف أبدًا. وكلنا نعرف الجدل الذي دار بين الغزالي من جهة وابن رشد من جهة ثانية، إضافة إلى اهتمام كثيرين بالجدل كالنظّام ويحيى بن عدي وغيرهما.

ولكن المؤلف يعطي حوارًا كهذا، وفي الغرب حصرًا، أهمية أكبر من حقيقته، حتى ليتخيل روابط يشدها ويوسع مداها إلى أن يصل إلى مايريد. فهو يقول في الصفحة ١٢٥، «ربما كان نادرًا إمكان اعتبار أثر المصادر الدينية على العقلانية» كما لاحظها ماكس فيبر. (ولكن المؤلف

يميز الغرب كما سنرى). لأنه ما أن يتخيل المرء الأهداف السليمه للحياة الدينية، حتى يشرع في إقامة ما قال عنه جيرتز مزاجًا قويًا نافذًا طويل الأمد، ودوافع لتشكيل تصورات من نظام عام من الوجود... وقد خلقت هذه الصور الدينية في العالم الغربي إيمانًا غير متوقع بالعقل والعقلانيه والنظام العقلاني للعالم الطبيعي».

ويؤكد المؤلف مقولته في الصفحة ١٦٤ «إنه على أيدي المفكرين الكبار من أمثال بيتر أبلار قام نسق جديد كامل من الحساب الخلقي الدقيق (وهنا يتحدث عن النوايا والضمير) ليعود فيقول «وباختصار لقد قدم الأوروبيون في العصر الوسيط صورة عن الإنسان مفعمة بالعقل والعقلانية حتى غدا النظر الفلسفي واللاهوتي يجتاح مجالات من البحث ماكان يمكن التنبؤ بأبعادها... بل إن هذا النظر العقلي اقتحم كاتدرائيات التعليم الغربي... لقد كسا اللاهوت المسيحي الإنسان حقًا بشبكة جديدة من الأمزجه والدوافع... ولكنها نسبت إليه قدرات عقلية لاتعرف الحدود». ولكن المشرق الإسلامي عرف هذا النظر العقلي والجدل الفكري والشك. فلو كان هذا النقاش ـ كما يدعي المؤلف ـ هو الأساس الذي دعا إلى مناقشة الأمور الطبيعية بمعزل عن أي شيء آخر، لكان المسلمون أحرى بالتوصل إلى فجر العلم الحديث. فما الذي جرى إذن في الغرب ولم يكن له مثيل في الشرق؟ وما الذي دعا كوبرنيكوس إلى إصدار كتابه «Commentariolus» في الخفاء؟ فلو كان كوبرنيكوس ألف هذا الكتاب في جو مفعم بالجدل الأكاديمي الحر ليرد به على خصومه الذين كان يجادلهم في أمره، لما امتنع عن طبع الكتاب، ولما أداره سرًا بين أصدقائه ليقرؤوه، ولينشروه بعد مماته. لقد نسي توبي هاف هذه القصة على مايبدو. أو بالأحرى إنه تناساها ليثبت رأيًا مصرًا على الأخذ به. وإني أحيل القارئ إلى كتاب قصة الفيزياء (ص٢٥ ـ ٤٠) ليجد أن كوبرنيكوس كان يتابع دراساته الفلكية سرًا. أما في العلن فكان يتابع دراسة القانون التي حصل فيها عام ١٥٠٣ على درجة الدكتوراه في القانون الكنسي من جامعة فيرارا.

لنعد إذن إلى سؤالنا الأول: ماالذي جرى في الغرب ولم يجر مثيل له في الشرق؟ يعود المؤلف نفسه (ص٢٥) إلى قول ماكس فيبر: «إن الاعتقاد بقيمة الحقيقة العلمية، ليس مستمدًا من الطبيعة، وإنما هو نتاج ثقافة معينه[١]». ثم

(١) وكل من يؤمن بإله يؤمن بالنظام الكوني، بل يلح القرآن على هذا النظام، ولكن اليونانيين الذين يؤمنون بآلهة متعدده، اكتشفوا بعض القوانين الفيزيائيه. فالثقافة التي تعزز هذا الإيمان هي الممارسه والتعامل مع الواقع والاستفادة من التنبؤات وليس المعجزات.

يضيف بعد قليل، ونقلاً عن بوبر، «إن متابعة العلم تقتضي دعمًا فكريًا ومؤسساتيًا من أجل تقدم مطرد». أما من أين أتى هذا الدعم، فلا يريد المؤلف تأكيده، بل اكتفى في الصفحة ٢٦ بالقول «إن نشأة العلم في الغرب، وعدم تطوره في الحضارة العربية الإسلامية أو في الصين، أو في أي مكان آخر، توازي مشكلة نشأة الرأسمالية الحديثة (التي لم تتطور في الشرق)».

ولكن توبي هاف الذي قال هذا، يعود إلى إقناعنا بأن الرأسمالية نشأت وترعرت بدعم من الحركة البروتستانتية، وأن هذا كله هو نتيجة المناقشات الحرة (كذا) في القرون الوسطى. ونتيجة لدراسة القانون والمداولات التي جرت بشأنه وهو يزعم أن هذا النقاش لم ير مثيلاً له في الشرق.

وهكذا يتخلى توبي هاف عن الحقيقة بعد أن يلامسها. فبعد أن تحدث عن العلم كمؤسسة متحضرة ودور العالم وأخلاقيات العلم، تحدث عن السوسيولوجية الحضارية المقارنه للعلم. حيث أورد عن جوزيف نيدهام قوله (ص٤٩) «على كل من يريد أن يفسر إخفاق المجتمع الصيني في أن يتطور إلى العلم الحديث، أن يبدأ بتفسير إخفاق المجتمع الصيني في تطوير المعاملات التجارية والرأسمالية الصناعية». ولكنه راح مرة أخرى يشكك في هذه المقولة بقوله (ص٥٠) «ولكنه (أي جوزيف نيدهام)، لم يركز على الصور المقابلة المتعلقة بالإنسان.. هل هو مثلاً في زمن وحضارة معينين، عقلاني، ومن ثم قادر على «اكتشاف الرموز واستخدامها وشرح أسرار الطبيعة، أم أن الإنسان أحيانًا أضعف في قواه الفكرية من أن يكشف الأسرار والعمليات والآليات المجهولة للطبيعة...» لذلك يرى هاف ان كل حديث عن نشأة العلم الحديث، لايكتمل «من دون تحليل مقابل عن نظريات الإنسان، روحه، نفسيته، ضميره» (ص٥١). وهكذا أدى الأمر بهاف إلى اتهام مبطن أو مموه لشعوب الشرق، وكل ذلك كي لايبحث عن السبب الحقيقي الذي أدى إلى فجر العلم الحديث.

لذلك، حين أراد المؤلف أن يتحدث عن العلم العربي الإسلامي، أخذ يلتمس أسباب تراجع هذا العلم في العوامل العرقية وفي سيطرة أهل السنة وفي الطغيان السياسي. ففي الصفحة ٧٧ تحدث هاف عن تقدم كبير للعلم في العالم الإسلامي، فاق كل ماتوصل إليه الآخرون في ذلك الزمان. ثم راح يتعجب من عدم قيام ثورة علمية، إذ يقول، في الصفحة نفسها «يشكل هذا الموقف مشكلة محيّرة للباحثين في المئة والخمسين سنة الأخيرة. أما عن العوامل التي تسببت في إخفاق

العلم العربي أن ينجب العلم الحديث، فهي تبدأ من العوامل العرقية، إلى سيطرة أهل السنة الدينية، إلى الطغيان السياسي، إلى مسائل متصلة بالبواعث النفسية والعوامل الاقتصادية فضلاً عن إخفاق فلاسفة الطبيعة العرب في أن يطوروا ويستخدموا المنهج التجريبي».

لايمكن للمرء أن يترك هذه الفقرة دون أن يعلق عليها. ولنبدأ بالعوامل العرقية التي إذا ما قرناها مع الفقرة السابقة التي تتحدث عن (روح الإنسان، ونفسيته وضميره الكامن والمؤثر في الإنسان خلال القرون ليتسنى الحديث بحرية عن الأفكار العميقة عند العالم ومباحثه الوجودية» (ص٥١))، رأينا فيها بوادر نظرة عنصرية. فلو أن المؤلف بحث فعلاً عن هذه الروح والنفسيه. والعوامل الاقتصادية، لوجد إذن السبب الحقيقي للمسألة التي حَيَّرته، ولكنه لم يفعل، بل تركنا نشك في إمكانيات الشرق، وقصورها عن بلوغ المنهج الصحيح، أو ربما كان هذا الشك موجودًا عنده أصلاً. فالعلماء المسلمون لم يكن ينقصهم الذكاء ولا المنطق السليم.

وإذا كان المقصود من حديث المؤلف هو العوامل النفسية والاقتصادية التي رافقت الحروب الصليبية وهجمات المغول وسيطرة العسكر المماليك فهذا محق فيه. ولكنه هو نفسه ينقضه فيما بعد، ويقول إن الحروب لا تؤخر المسيرة العلميه، ويستشهد على ذلك بما تم في الحربين العالميتين: الأولى والثانية. ولم يراع الفرق بين العهدين. ففي عصرنا الحاضر توجد مؤسسات راسخة مهمتها البحث العلمي في الحرب وفي السلم، أما في العصور القديمة فلم يكن لكل هذا وجود. لذلك تقلص عدد طلاب العلم في أثناء هذه الحروب، علاوة على قلتهم. وهذا عامل آخر أضيف إلى عوامل عدم التنظيم التي تحدثنا عنها في مواضع أخرى[1].

لنتحدث أخيرًا عن أسطورة المنهج التجريبي، إن ماقاله توبي هاف عن هذا الأمر، يدل على عدم معرفة صحيحة ودقيقة بحقيقة الأمور. فالمسلمون اتبعوا المنهج التجريبي في العلم. ولكن مافائدة التجربة إن لم تكن موجهة نحو غاية معينة نريد التأكد من صحتها، أي من فرضية؟ فابن الهيثم ابتكر وسيلة لدراسة انعطاف (أي انكسار) الضوء تجريبًا. ولكنه لم يتوصل إلا إلى نتيجة هزيلة. والسبب في ذلك هو أنه تخلى عن فرضيته التي أثبتت صحتها في حالة الانعكاس. لأنه لم يتمتع بالجرأة والتصميم على التمسك

(١) راجع كتابنا «تراثنا وفجر العلم الحديث» ص١٥٢، ١٥٣، منشورات وزارة الثقافة في سورية

بها. ولو أنه فعل لتوصل على الأرجح إلى نتيجة، وإن لم تكن كاملة، ولكنها كانت ستكون قريبة جداً من الحل الصحيح. وسنبين فيما بعد بعض الأسباب التي منعته من ذلك. والغريب أن توبي هاف، المطلع على أعمال كارل بوبر، ينسى هذه الحقيقة الهامة، وهي أن التجربة من دون فرضية، لاأهمية لها. أو على الأقل إنها شبه عاجزة[1]. وإذا كان للمسلمين مساهمة في تحقيق خطوة نحو المنهج العلمي الصحيح، فهي في المجال التجريبي.

اعترافات هاف، ونقد ذاتي

على الرغم من كل هذه الاتهامات التي يوجهها توبي هاف للحضارة الإسلامية، فهو يعترف (ص٨٥) بأن «الحقيقة تبقى، وهي أن العلم العربي قد أسهم بقدر كبير في المعرفة العلمية والمنهجية والرياضية التي تطورت إلى مايمكن أن نسميه العلم العالمي الحديث». كما يعترف المؤلف بأن، مؤلفات جورج مقدسي قد أعطته فكرة عن انتشار المدارس في العصور الوسطى التي تسمى عصر الظلمات بالنسبة إلى أوروبة. ويبدو أن المقدسي قد أوضح (ص٩٥) «أن منهج الجدل وأسماء الوظائف الأكاديمية في أوروبة الغربية، كانت مأخوذة عن النظام التعليمي الإسلامي وعن اللغة العربية». كما يشير المؤلف إلى انتشار التعليم على أشكاله في هذه المدارس وانتشار وصناعة الورق وصناعة الكتب التي يعدها بعضهم ابتكاراً عربياً إسلامياً.

وهكذا يقرّ المؤلف بانتشار المعرفة والعلم والفكر الجدلي الذي رأى سابقاً أنه مقصور على الغرب، في حين أن العالم الإسلامي، كان سباقاً في مجال المناظرات التي كانت تدور حول الأمور الشرعية والدينيه والقانونيه والفلسفية، والتوفيق بينها وبين أركان العقيدة الإسلامية. ولكن الشيء الذي يؤخذ على علماء المسلمين، أنهم لم يعلّموا في مدارسهم العليا آخر ماتوصل إليه علمهم. وربما كان ذلك لعدم ثقتهم بصحته، أو ربما كان ذلك يتم عن تواضع وعدم اعتداد بالنفس. ولكننا نرجح أمرين أساسيين: أولهما عدم وجود منهج معتمد في مجال العلوم، يؤكد إذا ما اتبع على صحة ماتوصل إليه العالم، وثانيهما عدم وجود طريقة بسيطة كالتي تستخدم الآن في شرح الأفكار الرياضية بوجه خاص. إذ يصعب شرح الأفكار الجديدة المعقدة من دون استخدام لغة رياضية واضحة، مما يجعل الباحث يتقاعس عن نشر فكرته. فيكتفي بذكر القاعده دون

(١) راجع كتابنا «تراثنا وفجر العلم الحديث» وكيف توصل كبلر إلى قوانينه ص ٢٩، وكذلك ص١٨٨ - ١٩١.

تبرير. والتبرير الوحيد هو أن النتيجة تلبي المطلوب. وكان اليونانيون محقين في عرض نظرياتهم الحسابية مقرونة بتمثيل هندسي. وهذا ما فعله الهنود والمسلمون إلى حد ما، والخوارزمي بوجه خاص في حل المسائل الجبرية أو في تفسير الخواص الأساسية للجمع والضرب. وهذه حقيقة هامة يجب ألا نغفلها حين نوجّه الاتهام لأسلافنا. لأن العلم الحديث أعقب تجربة طويلة تعاقبت فيها خطوات النجاح والفشل، وحلت فيها مشاكل كثيرة، مما ساعد بعدئذ على تسريع العطاء العلمي. ولنأخذ مثالاً على ذلك، المحاولات الكثيرة التي قام بها المسلمون والتي كانت تسعى إلى تمثيل العمليات الجبرية بالرموز. وكانت النتيجة أن وفّق الغرب إلى مجموعة من الرموز التي شاع استعمالها. وقد كان لهذه الرموز دور كبير جداً في تسريع الكشف الرياضي والعلمي بوجه عام.

وقد تميز اليونانيون بالحضارة عمن سبقهم من الشعوب، بعرض أفكارهم الهندسية مقرونة بالبراهين المنطقية المؤكدة لها. في حين كان البابليون والمصريون، السباقون إلى الحضارة، يعرضون، كما هو حال المسلمين بعدئذ، طرق الحل والقواعد وحتى النظريات الهندسية من دون براهين، حتى أن العلماء عجبوا أشد العجب من اتباع البابليين قواعد تشبه جداً الخوارزميات التي تعمل الحواسيب بموجبها، معتمدين - ربما - على أن المتلقي قد يفهم ذلك بحدسه وفطنته لو أراد. وهكذا ظلت الحضارات الغربية (اليونانية وأوروبة الغربية) متميزة عن الحضارات الشرقية في هذا الميدان. وربما كان هذا ما دعا بعضهم إلى وصفهم أنهم عقلانيون، ولكن هل كل ذلك الذي وضع هذه الخوارزميات لاعقلانيًا؟

هل كان الإسلام مسؤولاً؟

حقًا إن المؤلف أقر بانتشار المعرفة والعلم في العالم الإسلامي، وبأن هذا المجتمع بزّ كل المجتمعات التي عاصرته في مجال العلوم والبحث العلمي. ولكن هذا المؤلف يقول في ص ١١٢، تحت بند (البناء التنظيمي والمشكلة الهامشية) «لم يدخل العلم اليوناني إلى العالم الإسلامي كقوة غازية، سواء عن طريق الاسكندرية أو أنطاكية، وإنما كضيف مدعو، والذين استدعوه ظلوا على تحفظهم وبعدهم لأمر مهم هو الدين. ثم يضيف فوراً، ثم أخلى التحفظ والبعد في المرحلة الثانية مكانه لدرجة عالية من حب الاستطلاع والبحث التجريبي».

إن التناقض الذي وقع فيه المؤلف، والذي أراد أن يرتبه بعبارات «دخول الضيف» ثم «درجة عالية من الاستطلاع والبحث التجريبي» راجع على الأرجح إلى فكرة ثابتة لدى المؤلف يريد تأكيدها بأي

ثمن، وهي أن الدين كان عاملاً من عوامل تباطؤ العلم الإسلامي وقصوره عن التحول إلى الحداثة. والغريب أن كثيرين يعتقدون بذلك، والمؤلف نفسه لم يورد مثالاً واحداً مقنعًا يؤكد فيه وجهة نظره، اللهم إلا في مجال الفلسفة.

فالمسلمون الذين اهتموا بالعلم، بدءًا بخالد بن يزيد وانتهاء بابن البنّا المراكشي وابن الشاطر، كانوا أعلامًا في عصرهم. فابن البنّا المراكشي الأزدي معروف بتصوفه وزهده. أما ابن الشاطر فهو القيم على الجامع الأموي في دمشق. وجابر بن حيان عربي ومسلم متشيع من تلاميذ الإمام جعفر الصادق. وقد أخذ عنه العلم (علم الصنعة أو الكيمياء). وكلنا نعرف أن جعفر الصادق هو الحفيد الخامس للرسول الكريم من نسل ابنته فاطمة الزهراء. وكل العلماء يعملون في العلن، وليس في الخفاء، ومعظمهم كان مقربًا من خليفة أو من أمير. فثابت بن قره الصابئي كان من أقرب المقربين للخليفة المعتضد، حتى ليروى أن الخليفة اتكأ عليه مرة ثم اعتذر لتطاوله، قائلاً إن العلماء يَعْلون ولا يُعْلَوْن. وصلة الخوارزمي بالخليفة المأمون معروفة، وكذلك أولاد موسى بن شاكر.

ونضيف إلى ما سبق أن العلماء لم يكونوا يعملون بالسر. ولكن المهتمين بالعلم هم دائمًا قلة بجانب المهتمين بالعلوم الإنسانية والأدب والشعر. فهذه مجالات يتعدى عليها كل إنسان. أما العلم البحت، فلا يقربه إلا كل مريد وقاصد باحث. ولو لم يكن للعلماء مكانة عالية في العالم الإسلامي، لما ألفت عنهم التراجم العديدة والفهارس. ككتاب طبقات الأطباء، وكتاب «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» و«حسن المحاضرة». والفهرس لابن النديم وغير ذلك كثير...

فالعلم لم يدخل الإسلام إذن على استحياء أو في الخفاء، وإنما استدعي عن عمد، ودفع ثمن الكتاب ذهبًا بقدر وزنه كما يقال. ولكننا نأخذ على المسلمين عدم نشر هذه المعرفة بالقدر الكافي، مما يساعد على تكوين مجتمع علمي أو قاعدة عريضة تحفظ للعلم استمراره وإذكاء شعلته. ونعلل ذلك أيضا بأن العلم لم يصل إلى مرحلة الانتفاع العملي بنتائجه. فهو لم يستثمر في تجارة أو صناعة. لذلك ظل منارة تجتذب المحبين والمستنيرين وأهل الفكر، وهؤلاء قلة. ونؤكد على قولنا أن كثيرًا من كتب الطب والشريعة وكل مايتعلق بالصيدله والدين قد حوفظ عليه حتى العصر الحاضر، لما فيه من نفع للناس أو لأمورهم الدينيه. وأما العلوم الأساسية، التي لم تثمر، ولم تؤد إلى نفع مادي ملموس في ذلك العصر، فقد ظل الناس ينظرون إليها بإعجاب دون أن يحاولوا الولوج إليها لأنهم لايرجون منها نفعًا. (فلماذا وجع الدماغ).

وهذا خلاف ماجرى في القرن الرابع عشر الميلادي في أوربة حين بدأت الحاجة إلى معرفة بدقائق تكوين الآلات التي تحركها طاقة الرياح أو الحيوان أو مساقط المياه أو تشبيك المسننات أو تغيير اتجاه الحركة وحساب السرعة. ولهذا حديث آخر سنورده فيما بعد. ولكن حديثنا عن العلم والدين لم ينته. فمازالت هناك ملاحظة مهمة بشأنه وهي أن المؤلف توبي هاف لم يورد حادثة واحدة اصطدم فيها العلم مع الدين. والسبب واضح، وهو أن علوم المسلمين لم تبلغ المرحلة التي كان من الجائز أن تخلق حساسية للدين على نحو ماحدث يوم نُشر كتاب كوبر نيكوس حول مركزية الشمس، فقلبت الحقائق المتوارثة رأسًا على عقب. إذ جُعلت الشمس في مركز الكون بدلاً من الأرض التي كان يعتقد بأنها مركز العالم، وبخاصة أنها موطن السيد المسيح. ومع ذلك فقد ناقش البيروني فيما أذكره، نظرية أرسطرخوس، وبيَّن كيف أنها قادرة أيضًا على تفسير الظواهر؛ وهناك أيضًا البطروخي ولا أذكر أن أحدًا قد احتج على ذلك، احتجاجًا أدى إلى حرق البطروخي، وربما كان ذلك لقلة المطلعين على الأمور العلمية. ولقد اصطدم العلم مع الدين مرة ثانية في أوروبة (وحتى في العالم الإسلامي والمسيحي)، وذلك يوم شاعت نظريات التطور التي عدّت منافية لفكرة الخلق.

أما في العالم الإسلامي، فلم يحدث شيء من ذلك أبدًا، وإذا كان الفلاسفة قد حوربوا في بعض العهود، فقد كان ذلك بسبب التخلف والإحباطات التي أصابت العالم الإسلامي، وبخاصة نتيجة الفساد السياسي وأنظمة الحكم وضعفها والتعرض للغزوات من الشرق ومن الغرب. وفي مثل هذه الأحوال ينصب غضب العامة على كل شيء غير الدين، معتبرين إياه خروجًا وكفرًا. ثم تفشى الجهل، مما أضاع فرصًا كثيرة سنحت للأخذ بالتفسير الموصوف بالعقلاني: كالذي نجده عند ابن خلدون والمقريزي وابن الشاطر وكمال الدين الفارسي وغيرهم. أما في بداية العصر الإسلامي (القرن الثاني الهجري بوجه خاص)، فقد اقتنع المسلمون بكروية الأرض وقاسوا نصف قطرها، على الرغم من أن بعض آيات القرآن قد توحي بغير ذلك. ولم نسمع أحدًا قد ثار أو أنكر قول العلماء أو سفَّه آراءهم بحجة من القرآن.

العقلانية بين الإسلام والغرب

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن العقل والعقلانية بين الإسلام والغرب. مستهديًا بمقولة ماكس فيبر عن الدين (ص١٣٥) بأن «مصادر العقل والعقلانية في أية حضارة، إنما تُلتمَس في الدين والفلسفة والقانون».

تُرى مامدى صحة هذه المقولة؟

لاشك أن دين أمة من الأمم يعبر عن عقلية هذه الأمة، ولكنه ليس المكوّن الأول لهذه العقلية، وحتى لو أحدث الدين بعض التغيير، فهو لن يكون مناقضًا كلية للعقلية الموروثة، لأن الدين لابد أن يأتي وفق مايناسب عقلية الأمة ومستواها الفكري. وإذا كان الدين قد سعى إلى تغيير بعض مزايا هذه العقلية، فهو لن يغيرها فجأة ولاكليًا. وستظل آثار هذه المزايا ماثلة أبدًا، وسرعان ماتعود إلى طبيعتها. فالعرب لم يتخلوا نهائيًا عن قبليتهم الجاهلية، وإن خفت وطأتها. كما أن الغرب لم ينس أبدًا قدراته على تكييف أدواته. ومن ينظر إلى الدروع التي كان يرتديها المحاربون القدماء لابد أن يعجب من قدرة هذا الصانع الذي صنعها وبمثل هذه الدقة في تكييف المعادن والتعامل معها. كما أن نظرة الغرب إلى التباين الطبقي لم يغير فيها الدين المسيحي الشيء الكثير. صحيح أن الأسرى والعبيد المارقين لم يعودوا يوضعون في مواجهة الضواري، أو الاقتتال حتى الموت. ولكن العنف الروماني المعهود لم يزل كامنًا في النفوس. ولاأظن أن قصة موبي ديك من نسج الخيال، وإنما هي تعبير عن الحقد وحب الانتقام الذي يحمله الغربيون، ولكن الدين، والأحرى الحضارة، لطفت منه وجعلته يأخذ مجارٍ ملتوية. وإلا فما رأينا بما يحدث في بعض الدول العربية التي تتجرأ على مصالح أمريكا وبريطانيا؟! ومن يراجع كتاب ضرورة العلم، يجد أمثلة تؤكد ذلك واستمراره حتى عهود متأخرة. وكلنا نعرف كيف كان الاقطاع يعامل فلاحيه.

بل إني أعود إلى القول: إنه حتى لو حدث هذا التغيير، فهو يحدث ليس نتيجة للدين نفسه بقدر مايكون هناك أصلاً إرادة إلى التغيير. وإلا لماذا انتشر الدين المسيحي بين العبيد. ألم تكن ثورة سبارتاكوس معبرة عن هذه الإرادة. ولماذا لجأ أهل المدينة إلى الرسول الكريم؟ ألم يكونوا راغبين في تغيير سيطرة قريش وأهل مكة على تجارتهم. ولو كانت رغبتهم غير ذلك للجؤوا إلى زعيم من زعماء قريش مثل أبي سفيان أو غيره.

والإنسان ابن بيئته، يتكون عقله وفق ميراثه ووفق البيئة التي يعيش فيها. كما أن ظروف حياته وطرق معيشته وموارد ثروته تحدد جزءًا كبيرًا من تطلعاته واهتماماته. فالذي يعيش على الزراعة غير الذي يعيش على الصناعة. وتاجر السوق، غير صاحب المصنع، والذي يحتك مع الآلة غير الذي يحتك مع الثيران والمحراث. ولذلك ينتقل المؤلف إلى القول (ص ١٣٦) «ولكن مؤرخي العلم (وكأنه ليس منهم) لديهم رؤية أكثر تحديدًا لمعرفة مصادر العقلانية العلمية في الفنون والحرف أو في التقنيات السائدة في الحرف. وحتى ماكس فيبر قد اتخذ هذا السبيل في مناح كثيرة من

تفكيره. فقد أصر على أنه منذ فنون عصر النهضة، ظهر منهج التجريب». وهكذا نرى المؤلف يورد هذه الفقرات دون أن يتوقف عندها، مُعوِّلاً قدر طاقته على أمور بعيدة عن العلم كي يناقش قضايا العلم ومسيرة تطوره. وهنا يورد في الصفحة نفسها اعترافًا بوجود منطق تجريبي عند المسلمين بعد أن قال إنهم لم يملكوا هذا المنطق كما ذكرنا سابقًا. ثم يضيف في الصفحة نفسها «هذا إلى أن هذه المناقشات عن هذه التقنيات، قد تسربت إلى الغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر» وهذا اعتراف بأن النقاش حول أمور لها صلة بالعلم قد نقلت عن الإسلام، علمًا أنه نفى مثل هذا الانتقال وبخاصة فيما يتعلق بالقانون. ولكن أليست المناقشات التي دارت حول التشريع هي مناقشات حول قوانين؟؟!

على أن المؤلف ينتهي أخيرًا إلى أن «أثر فن الحرف القائم على الخبرة في العمل العلمي، إنما يأتي في الدرجة الثانية» (الصفحة ١٣٦). وهذا أمر من السهل التأكد بأ نه بخلاف ما قال.

وفي الصفحة التالية مباشرة، يعود المؤلف للحديث عن أثر الدين . فهو يرى أن التشريع الإسلامي مجمَّد على أنه عقيدة منزلة. وهذا في رأيه (أو كما يوحي لنا) جمَّد عقول المسلمين وأوقفها عن النقاش الحر (ص١٣٨). وهنا يقترب المؤلف من قضية هي أعمق من مجرد انتقال من مجال إلى مجال. لأن قضية ربط الشرائع بمصادر سامية عليا هي ظاهرة موجودة في الشرق بوجه عام. وحتى بوذا نفسه، الذي لم يكن في أقواله مايدل على ايمانه بإله، جعله أتباعه أشبه بالإله وربطوا الشرائع والعقائد بتعاليمه. ولو أن بوذا وجد في اليونان لعُدَّ فيلسوفًا يمكن الحوار معه ومناقشته في أفكاره. وهذه قضية لانعرف أحدًا قد حاول تفسيرها: لماذا كانت منابع الفلسفة في الغرب ومنابع الديانات في الشرق؟ لماذا يقول الغربي هذه أفكاري ، ويقول الشرقي هذه أفكار موحى بها؟ يجب أن نعترف أن الفكر الفلسفي ابتكار يوناني صرف، بدأ شيوعه منذ عصر النهضة في أوروبه، ولم ينتقل إلى الشرق إلا عن طريق المسلمين، وقد حاول بعض المسلمين الانفلات من شرقيتهم، وربما أفلح بعضهم ، ولكنهم سرعان ما كبتوا.

أما في مجال العلم، فقد كان أثر هذه الظاهرة غير مستبعد كليًا، وبخاصة أن توارث المسلمين لوضعية متأصلة (في الشرق عامة وعند العرب بوجه خاص، نظرًا لما ورثوه من بيئتهم الصحراوية) جعل فكرهم يقف عند المحسوس الظاهر دون البحث عن علل وروابط خفية تلقي ضوءًا على هذا الواقع وتزيل شيئًا من غموضه، وعلى رغم ذلك فقد استطاع المسلمون

تخطي واقعهم هذا في بعض المواقع، وإلى حد ما وليس نهائيًا. فأعمال ابن الهيثم وكمال الدين الفارسي وابن النفيس وابن خلدون وغيرهم، كجابر بن حيان وفخر الدين الرازي وأبو البركات بن ملكا البغدادي... على أن هذه اللمحات لم تدعمها ممارسة أكثر جدية مع الواقع الفيزيائي المتمثل في التكنولوجيه، مما كان سببًا في عدم التوصل إلى مفاهيم واضحة محددة كما حدث في عصر النهضة في أوروبة.

ولكن المؤلف يريد أن يوحي لنا بشكل أو بآخر بأن حتمية الشرائع الدينية التي لا تقبل النقاش، هي التي انتقلت إلى المجالات الأخرى. وعلى رغم أن معرفتي بأمور الشرائع قليلة، فأنا أستطيع أن أؤكد أن نقاشًا دار حول الشرائع نفسها وإلا من أين اختلاف الأئمة، أما أن عدم النقاش في الشرائع قد انتقل آليًا إلى عدم مناقشة بموضوعية الضوء، فهذا مالا يمكن أن يقبل به إنسان. لذلك، كان الأحرى بالمؤلف أن يبحث عن أسباب غير هذا السبب، أي غير الدين يعده مسؤولاً أولاً وأخيرًا. وانطلاقًا من هذه الفكرة الثابتة، يحاول البحث عن حجج بعيدة نوعًا ما عن الواقع أو مغالط فيها، ولكنها تجره مرغمًا إلى مقاربة الحقيقة، وما أن يضع يده عليها حتى يبتعد عنها.

يقول في الصفحة ١٤٤ «كان المسلَّم به في العصر الوسيط أن اكتشاف التراث الروماني في التشريع مع نقل التقاليد اليونانية المفقودة منذ مدة، والتي عرفت عن طريق الاتصال الجديد بالثقافة العربية الإسلامية في القرن الثاني عشر، قد أنتج نهضة في أوروبة. وقد أثر هذا التفجر الجديد للطاقة والابتكار في كل مجالات النشاط الفكري. وكان ذلك واضحًا في القانون والفلسفة واللاهوت والبحث العلمي. ويتضح ذلك في إقامة الكليات والجامعات وكذلك في إنشاء المدن والبلدان الجديدة. لقد كان ذلك يعني أن هناك مولودًا جديدًا. وقد صاحب ذلك كله تطور اقتصادي هائل ليعزِّز مايحوم في الجو من فكر وخيال». وكي ينفي عن الغرب تأثره بالفكر الفلسفي والجدل العقلي اللذين كانا منتشرين في العالم الإسلامي، أعقب هذا الكلام فورًا بقوله «يمكن القول إن هذه الروح الجديدة كانت من القوة بحيث ولدت واحدة من أشد المفارقات حدة بين مفكري أوروبه والشرق الأوسط في ذلك الحين» ثم يتابع «إن الصفوة المسيحية، كانت أكثر تعبيرًا عن ذلك» وراح يعد من هؤلاء بيتر أبلار، ووليم كونشس وثيري أو ف شارترس.

أليس غريبًا أن يقال هذا؟! ترى هل كانت الكنائس غافلة عن الفلسفة اليونانية طيلة هذه المدة، ثم تفتحت أعينها عليها؟

وحتى لو صدقنا ذلك وأخذنا به أليس الجدل الفكري والفلسفي الإسلامي والنظام الاجتماعي (ولا أقول المؤسساتي) الذي أوجده الإسلام، هما اللذان نبها الغرب إلى ما في الفكر اليوناني من ثروة كان الغرب غافلاً عنها على رغم معرفته بها وإنكاره لهذه المعرفة؟ ترى ألم يكن هذا الاحتكاك الذي تم عن طريق الحروب الصليبية هو الدافع لأن يبدأ رجل مثل أبلار، في الشك الذي يسميه المؤلف منظار العقلانيه؟ أما العودة إلى القانون الروماني، فالإسلام لم يكن بعيدًا عنه. والتشكيك عند المسلمين أمر معروف، حتى لقد قال كثيرون بظاهر وباطن، وهناك من أنكر ضرورة النبوة، وأن كل إنسان قادر على الاتصال بالإله، وعلى رغم ذلك ينكر المؤلف كل هذا.

لننظر إلى قوله في الصفحة ١٤٨: «لم يقف التحديث (أي في الغرب) عند هذا الحد، بل إلى حد نقد الكتاب المقدس ذاته. إذ ناهضت نصوص الكتاب المقدس العقل ونظامه، فينبغي ألا يفهم النص على ظاهره. ـ ولكن وليم أوف كونشيس ذهب إلى أبعد من ذلك حين أكد أولوية الاستدلال الفيزيقي. بينما تقول صفحات الكتاب المقدس «ثم قسم المياه التي تحت الفلك عن تلك التي فوق الفلك» **ولما كانت مثل هذه العبارة متعارضة مع العقل، فمن ثم لايمكن أن تكون كذلك».**

وهذه الجملة الأخيرة، الصريحه، (التي تحتها خط)، على الأرجح، أضافها المؤلف إلى النص الأصلي، لأن كونشيس، لوكان قد قال ذلك، لأحرقوه بالحرق حيًا، ولأن غاليليه كاد يعدم لسبب أقل خطورة من هذا، بل لقد أعدم برونو فعلاً وأعدم غيره، فمن أين هذا التبجح؟ لذلك أرجح أنهم ألمحوا إلى مثل هذه الأمور إلماماً وليس بمثل هذه الصراحة.

ومهما يكن من أمر، فممّا لاشك فيه أن الغرب أولى الطبيعة والتفسير الفيزيائي أهمية لاتنكر. ولكن ذلك راجع إلى احتكاكهم الأشد بالآلات والأدوات والصناعة. وهذا مايورده المؤلف ذاته في قوله (ص١٤٤). «وقد صاحب ذلك تطور اقتصادي هائل ليعزز مايحوم في الجو من فكر وخيال». وإننا لنتساءل: هل التفكير العقلاني يوفر المناخ للاقتصاد المزدهر، أم الاقتصاد المزدهر يوفر المناخ للتفكير والتأمل؟ وبخاصة أن الطبقة الفتية غير الأرسطوقراطية، كانت قد بدأت تبحث عن موارد للثروة ترفع من شأنها، فحارب كثير منهم ومن طبقة الفلاحين في صفوف الصليبيين، لا دفاعًا عن الدين، بل بحثًا عن الثروة والجاه. ومنهم من وجده في أرض غريبة، فآثر البقاء. وكلنا نعرف بعضًا من هؤلاء الذين أصبحوا جزءًا من الطبقة الاقطاعية في بلاد كانت غريبة اللسان عليهم، ثم تأقلموا معها. بل منهم

من اعتنق الاسلام أما الذين عادوا إلى ديارهم، فقد حملوا معهم انطباعات عن مجتمع يختلف كثيرًا في مفاهيمه عن مجتمعهم، ونقلوا عنه الكثير في مجال الصناعة.

وتحت عنوان «العقل والضمير» اتهم المؤلف أو كاد عدم وجود ضمير عند العرب والمسلمين، وقد رد عليه المترجم بما يكفي.

وينهي المؤلف هذا الفصل «العقل العقلانية...» بخاتمة يَرِدُ فيها قول للمؤلف، فيه من الربط غير المحكم الشيء الكثير. فهو يقول (ص١٦٣) «لم تكن المسيحية في الغرب مبرأة من الخوف من ابتكار بوصف بالهرطقة، أو من وسائل استئصاله. ولكن ما إن شرعوا في استخدام قضايا تتعلق بالعالم الطبيعي، حتى انبثقت قوة جديدة ومساحة أكثر استقلالاً من حرية الفكر»(ويردُ المترجم على هذا القول). ولكننا نضيف إلى رده: ترى لماذا أخذ الشروع في استخدام قضايا تتعلق بالعالم الطبيعي؟ فالمؤلف أورد بعض النقد للكتاب المقدس، ولكن هذا وحده لايكفي. وبخاصة أن المؤلف لم يقف عندها، بل تحدث قبلها وبعدها، حديثًا مطولاً عن الثورة القانونية. وقد علل ذلك بوضوح بأنه نتيجة اطلاع الغربيين على الفكر اليوناني والقانون الروماني. علمًا أن المتفق عليه هو أن عصر النهضة يبدأ من سقوط القسطنطينية ولجوء البيزنطيين بكتبهم إلى الغرب. لذلك أتساءل: لم هذا التهرب من الاعتراف بأن الغربيين كانوا على علم بالفكر اليوناني والتشريع الروماني، أو بالأحرى كانا في متناوله، ولكنه لم يدرك أهميتهما إلا حين احتك بالمسلمين وبحرية الفكر والجدل اللذين كانا منتشرين هناك.

ويعلل المؤلف سبب تغيير مطلع عصر النهضة بدراسات جديدة تحدث عنها في الفصل المخصص «للثورة القانونية في أوروبا» بقوله (ص١٧٥) «منذ ظهور الدراسة الكلاسيكية لشارلز هومر هاسكينز في كتابه النهضة في القرن الثاني عشر، أدرك الدارسون مامر به القرنان الثاني عشر والثالث عشر من ازدهار لانظير له في الإبداع والصور الثقافية». ويتابع المؤلف قوله: «إن هاسكينز هذا وراندال ومتلاند ودارسون آخرون على وعي تام بالتنافس في دراسة القانون وأثر ذلك على تطور الجامعة». ثم يلح أكثر مايلح على كتابات هارولد برمان، وبخاصة كتابه «القانون والثورة». إذن، أليس من الأجدر أن نعدّ نهاية الحروب الصليبية بداية لعصر النهضة في أوروبا؟

أسطورة الثورة القانونية

ويولي المؤلف أهمية كبيرة لدراسة القانون، مما جعل المترجم يعلق كثيرًا على أقواله. لذلك ليس باستطاعتي أن أضيف

شيئًا سوى بعض الملاحظات المتعلقة بصلب العلم. وسأكتفي بمتابعة ملخص المؤلف نفسه:

١ - يقول المؤلف في الصفحة ١٨٦ «ربما كان أهم شيء في نظري، أن التوصل إلى علم جديد للقانون، قد أسس للعقل سلطة ومشروعية تفوقان السلطات المتنافرة. وهكذا توصل الغرب إلى مبدأ أن الإنسان قادر على اكتشاف انسجامات جديدة في النظام العالمي، حيث يمكن إيجاد وإعلان مبادئ تقيّم المصادر المقدسة والمنزلة على أسس جديدة.. ثم إن استخدام العقل والضمير، ينكر الحجة القائلة بأن القوى الفكرية للإنسان، أضعف من أن تحدث تغييرًا في فهم طبيعة الإنسان والمجتمع والكتاب المقدس».

هكذا يريد المؤلف أن يوهمنا من هذا النص، ومما سيليه بأن دراسة القانون قد فتحت الباب لإعمال العقل في كل مجال، حتى في نقد الكتاب المقدس وإنكار معجزات السيد المسيح. أما أن الإنسان قادر على اكتشاف انسجامات جدية في النظام العالمي، فلا أظن أن الباحثين الذين كانوا يدرسون ظواهر الطبيعة أو طبيعة الإنسان، كانوا مقتنعين بعدم قدرتهم على هذا البحث، ومع ذلك كانوا يواصلونه. ثم إن وضع الشرائع والقوانين والمبادئ العامة، ليس بالأمر الجديد على الإنسان.

تُرى هل كان التشريع الروماني من وضع الإله؟.. وحتى في الإسلام، كانت توضع شرائع، بشرط ألا تخالف شرائع الدين، ولست متأكدًا مثلاً أن الشرائع التي وضعت في القرن الثاني عشر، كانت تجيز الزنى الذي حرمته الأديان. أما في عصر الأنوار، فقد اختلف الأمر، فحينها نجد ديدرو يؤكد على نسبية الشرائع بحسب المجتمعات.

وإني لست متأكدًا أخيرًا من أن دراسة القانون والشرائع، قد فتحت الباب لدراسة قوانين الفيزياء. فقوانين الشرائع مختلفة كليًا بطبيعتها عن قوانين الفيزياء. وإذا كان المقصود إيمان الإنسان بعقله، فهذا ما أرجعه سابقًا إلى اكتشاف الفلاسفة والمفكرين اليونانيين، ثم ها هو يقول إن دراسة الشرائع والتوصل إلى علم جديد للقانون، وضعت أسسًا لسلطة العقل ومشروعيته تفوق السلطات المتنافرة.

٢ - يقول المؤلف (ص٢٠٦): «إن افتراض القدرة العقلية للإنسان بأنها قادرة على إصدار قوانين، قد أصبح مكونًا أساسيًا للإنسان، وافتراضًا جوهريًا في العمليتين السياسية والقانونية، وبإضفاء هذه القدرات على كل المدنيين البالغين، وقد وَهَبَتْ هذه الأنساق قدرًا مدهشًا من الثقة لكل فرد».

ترى هل كان هذا صحيحًا في القرن الثاني عشر والثالث عشر؟ دعونا نراجع

تاريخ المجالس النيابية. إنها حق للشعب منذ قيام الثورات التي تعرف كلنا دوافعها الحقيقية. أما في السابق، فكان هناك مجالس شيوخ. وكلنا نعرف مم تتألف هذه المجالس حتى يومنا هذا. وحتى نهاية القرن الثامن عشر، كانت هذه المجالس شكلية نادرًا ما تدعى للانعقاد.

٣ ـ وفي الصفحة ٢٠٦ «وفي الاعتراف بالقانون الطبيعي، وكذلك بالعقل والضمير. كعناصر غير غريبة عن تكوين الإنسان. فقد أسست الثورة القانونية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مستويات جديدة لاستبعاد القوانين الجائرة، سواء كانت عرفية، أم ملكية أم كنسية...»

أما عن الاعتراف بالقانون الطبيعي، فهذا أمر لاينكره أحد، كما لايمكن أن ينكره أحد. فقد سبق لليونانيين أن اكتشفوا قوانين: كقانون انعكاس الضوء، وقانون أو مبدأ أرخميدس. كما اكتشف المسلمون قانون انعكاس الضوء العام وقوانين الحركة الأساسية، وإن كانت قوانينهم كلامية بحته وليست كمية بالصورة الواضحة.

وعن الأحكام الجائرة والضمير، فقد روى مؤلف كتاب ضرورة العلم (عالم المعرفة رقم ٢٤٥ ،ص١٦): «وكان في انجلتره (في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر) ماينوف على مئتي نوع من الجرائم التي عقوبتها الموت. وقد رُوِيَ مرة أن قاضيًا حكم على زمرة من الصبية بالموت، فكتب الشاهد: لم أسمع في حياتي صبيانًا يصرخون بهذه الطريقة». في حين أن قانون العقوبات الإسلامي الذي يتضمن عقوبات ثلاث جرائم (وربما خمس)، منها القتل العمد، والسرقة، والزنا... وفي كثير من الأحيان لم تطبق هذه الأحكام وفقًا لتقديرات الحاكم، وأما ماعداها من جرائم أو جنح فيقدرها القضاة أنفسهم بحسب اجتهاداتهم أو اجتهادات من سبقهم.

٤ ـ ويتحدث المؤلف عن مستويات القانون أو درجات الإلزام فيه: هناك القانون الطبيعي والعقلي، يليه القانون الديني، ثم السلطات القانونية العلمانية...

دعونا نتساءل: هل أنكر هؤلاء المعجزات حتى وضعوا القانون الطبيعي فوق القانون الديني؟ إن المؤلف يتحدث في أغلب الظن عما يراه الآن بعد ثمانية قرون من المدّة التي يتحدث عنها.

٥ ـ ويتابع المؤلف الحديث عن قوانين تنظيمية لاعلاقة لها بالعلم، اللهم إلا مايتعلق بالجامعات التي عدّت كيانًا له الحق في أن يعامل كمؤسسة لها نفقاتها وعليها التزاماتها.

٦ ـ وهناك أيضًا الفقرة ٨(ص٢٠٨)، وهي تتحدث عن فصل الأنظمة الدينية والزمنية، وأن هذا غير ممكن في الإسلام.

ولكنه ممكن، بدليل أنه قائم في معظم الدول الإسلامية. وحتى في الدول التي تصف نفسها بأنها إسلامية، لديها شرائع وتنظيمات عصرية علمانية. كما لم يكن الحكم في الماضي إسلاميًا بالمعنى الكامل، إلا بقدر ماكان شارلمان يكتسب شرعيته من الكنيسة التي تباركه. لأن الشرائع الإسلاميه محدوده ولا أظن أن امبرطورية تمتد من حدود الصين إلى المحيط الأطلسي تكتفي بالشرائع الإسلاميه، فلابد من الاجتهاد والاقتباس أو الطرق المعروفه في التشريع في كل بلاد العالم.

ويختم المؤلف حديثه هذا بالقول (ص٢٠٩) «إن الثورة القانونية والفكرية التي حدثت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر في الغرب، والتي أدت دورها في تحويل المجتمع الوسيط، قد شكلت أساسًا لنشأة العلم الحديث ونموه. وأن شيئًا من ذلك لايمكن قوله عن الحضارة الإسلامية أو عن الصين». وهكذا عثر المؤلف على ضالته، فقد وجد الذئب في مجلس القضاء الأعلى وجره من ذيله! تُرى كم من القراء أدهشته هذه النظرة العميقة التي استطاعت أن تجد رابطة بين الثورة القانونية والعلم الحديث؟ إنها لحقيقة مبهرة وفاجئة، لايدري المرء أيعجب بها أم يسخر منها!

وليسامحني المؤلف، فأنا لاأرى أي نوع من الروابط بين التشريع والعلم الحديث. اللهم، إلا إذا كان المقصود استتباب الأمن والنظام، ولا أظن أنه كان متوافرًا في الغرب أكثر من الشرق، ولا حتى العدالة، وأحيل القارئ إلى أي كتاب يتحدث عن العدالة الاجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر، وكيف كانت الحياة في الأحياء الشعبية المحرومة من كل أسباب العيش الكريم على الرغم من أنها كانت تعمل وتنتج في أصعب الظروف.

لم يكن المؤلف بحاجة إلى هذا البحث والتقصي، فلقد اقترب من الحقيقة ولم يرد الإمساك بها لأنه يتقصد عمق النظرة!

الاستثمار الصناعي والعلم الحديث

ترتبط كل أمور الحياة البشرية، بالدرجة الأولى، بالحاجات الأساسية للعيش، ثم يبحث الإنسان عن مصادر الثروة والقوة والجاه. وقد تحدث المؤلف عن انتعاش الحركة الاقتصادية. تُرى أتنتعش هذه الحركة تلقائيًا متى فكر المرء بالقانون والتشريع؟ هذا طبعًا غير منطقي. لأن تحسن الأوضاع الاقتصادية مرتبط برواج الأعمال التجارية. وهذه كما يبدو بدأت تنتعش شيئًا فشيئًا بين أناس لم يكونوا بالضرورة من الأرستقراطيين الإقطاعيين، بل بين طبقة التجار وأصحاب الحرف. فهؤلاء على احتكاك مباشر مع

الأسواق. وكانت هذه الأسواق قد توسعت إلى أماكن لم تكن من قبل في الحسبان. وهكذا بدأت تبرز طبقة من المجتمع أصبح لديها فائض تستطيع أن تزيد فيه من استهلاكها. وهذه الطبقة لم يكن لها وزنها، بل كانت تأتي في المرتبة الثالثة أو حتى الرابعة. وعلى الرغم من أنها لم تظهر مباشرة إلى العلن، إلا أنها بدأت في تصاعد بطيء نوعًا ما، ولكنه مستمر. وقد ساعد على هذا الاستمرار رواج التجارة مع الشرق، حيث اكتشفت سوق هامة لترويج البضائع المحسنة. فأخذوا منه وتبادلوا معه التجارة إضافة إلى المعرفة والخبرة وهكذا شكل بعض المحولين تجمعًا حرفيًا كي يلبي حاجة السوق. ولاشك أنه شجع كل مطور لأداته كي تصبح أسرع عطاء وأكثر اتقانًا. والأوروبي بطبيعته لايعرف القناعة، وبخاصة أن هذه الطبقة التي نتحدث عنها، كانت تود أن تنافس طبقة الأرستوقراطيين الإقطاعيين التي كانت تتعالى على كل من يعمل بيده. وهذا مازاد من حماسة الحرفيين وأرباب الصناعة والتجار، ودفعهم إلى تحسين أحوالهم وزيادة ثروتهم.

كانت المعرفة التي تفتحت عليها أعين الغرب سندًا مساعدًا على تحسين أحواله، إضافة إلى أن الغربي صانع ماهر يشجع الإتقان والفن الذي ساهم بدوره في دقة الملاحظة والمهارة في العمل اليدوي. ثم زاد هذا التحسن بالاعتماد على مصادر الطاقة الطبيعية، كالرياح والقوة العضلية الإنسانية والحيوانية، وربما استعانوا بالفحم الحجري المتوافر بكثرة في أوروبة.

ثم دعونا نتساءل: مم يتكون العلم لتكون الثورة القانونية أساسًا له؟ يتكون العلم من مفاهيم لايقوم العلم من دونها، ومن نظريات وحقائق أثبتتها التجربة والمشاهدة وأضفت عليها النظريات معقولية. ترى، هل يمكن للثورة القانونية أن تصل إلى مفهوم السرعة أم إلى مفهوم الضغط؟ إن هذه المفاهيم لن تتكون مالم يكن هناك احتكاك مع آلة يراد لها أن تعمل بسرعة. إن السيارة التي نراها ليست نتيجة لاكتشاف المحركات الانفجارية البخارية، إنها حفيدة العربات التي كانت تجرها الخيول، وطريقة تحسين دوران العجلات والتعليق المريح[1]. وما أن أطل القرن الرابع عشر، حتى أصبح مفهوم السرعة (المسافة المقطوعة في مدة معينة) واضحًا. ثم تلا ذلك مفهوم الضغط. وكانت هذه المفاهيم تتكون بتعاون مثمر بين المفكرين الباحثين وأرباب العمل، وأصحاب المهن والفنانين. ويروي جيمس كونانت في كتابه The Science and common sens كيف تم هذا التعاون. ولنلاحظ هنا عبارته

(١) أو ما يسمى عند محترفي صنعة السيارات «الأماتوسورات وما يتصل بها».

Comman sense، فهي ذات دلالة مهمة. وتعني أن طيلة الممارسة تولد تصورًا لدى الرأي العام العامل في مهنة معينه، وتعني الحس السليم، الفطري، الذي يكون بداية المعرفة الواعية. ولايمكن للحرفي أن يتقن عمله مالم تتكون عنده مشاريع مفاهيم. وهذه المشاريع قد تكون مثيلات لها عند البنائين المصريين، والمشرفين عليهم، وإلا لما استطاعوا (من دون هذه الخبرة) بناء هذا الصرح الحضاري العظيم. وكذلك عند البابليين واستفاد منها اليونانيون، كما تكوّنت مثيلات لها عند المسلمين وربما استفاد منها الأوروبيون.

وكان السبب في إهتمام أصحاب الأموال بالصناعة هو اكتشاف أسواق جديدة في الشرق فكانوا بحاجة إلى تطوير صناعتهم، لذلك بدؤوا بالانتقال البطيء غير الواضح من النظام الإقطاعي إلى النظام البورجوازي، فقد كان بينهم من يولي هذه المشاريع أهمية كبيرة لصلتها بتجارتهم وموارد ثروتهم. وقد شاع إلى حد ما هذا الاهتمام. وكانت الفئة المتنورة الأولى مكوّنة من الكهنة الذين لديهم اطلاع على علوم الأولين وأعمال المسلمين. وكان من هولاء الكهنة الفرنسسكاني روجر بيكون، فقد دعا إلى العلوم التجريبية في القرن الثالث عشر، كما حاول تعليم البصريات في الجامعة (وربما كان لديه بعض الاطلاع على أعمال ابن الهيثم).

ولكن الكنيسة منعته وألزمته بتدريس العلوم المهمة للكنيسة (اللاهوت والخطابة والموسيقا وبعض مبادئ الحساب) ولم يستمر هذا الأمر إلى الأبد. ففي القرن الرابع عشر بدأ تدريس العلوم في الجامعة وأخذت بعض مفاهيم العلم تصبح أكثر وضوحًا، وأخص منها مفهوم السرعة، وربما مفهوم التسارع. وفي هذا القرن ظهر اتحاد الهانز في شمال ألمانيا، فكان ينشئ مايشبه المصانع، فيأخذ المواد الأولية من البلدان الأقل تقدمًا ويصدّرها لها مصنعة. وبدلاً من أن تستورد أوروبا الورق والنسيج وغير ذلك من الشرق (من دمشق مثلاً أو القاهرة) بدأت بتصدير الورق إلى هذه البلدان ونافست حرَفَها الضعيفة إلى أن اختفت. كما بدأت صناعة العدسات التي تساعد كليلي البصر، ثم سرعان ماراجت صناعتها في القرن الخامس عشر والسادس عشر (حين اكتشف غاليله منظاره).

وكل ذلك كان نتيجة هذا التعاون المثمر الذي أدى في النهاية إلى العصر الصناعي واستلام الطبقة البورجوازية زمام الحكم مباشرة باسم الديموقراطية (الحرية والمساواة والإخاء) أي تلك الشعارات التي انطلقت في عصر الأنوار. فهل كان من المعقول أن تؤدي دراسة القانون والشرائع إلى مفهوم السرعة، أم إلى مفهوم الضغط؟

والأرجح فيما نظن أن الثورة القانونية، كانت نتيجة مطالبة هذه الطبقة التي أخذت تنتعش وتعي وضعها، وهل كانت تقوم هذه الثورة لو لم يكن هناك من يود الخلاص من التمييز الطبقي. وأما قوله عن تأسيس المدن وتوسيعها، فكان نتيجة طبيعية لاجتذاب اليد العاملة من الريف إلى المدينة. فمدينة باريس التي تُعدُّ اليوم عشرة ملايين إنسان، لم تكن تتجاوز مساحتها مساحة قرية صغيرة. فقد كانت مجرد جزيرة صغيرة يتفرع السين من حولها. وقد بدأت الطبقة العاملة التي انتهت من الحكم الإقطاعي إلى العمل، المجهد حقًا، ولكنه مجز أكثر من الزراعة. وصار بإمكان هذه الفئة من الناس أن تنعم بمزيد من الاستهلاك، وبالتالي ترويج البيع والشراء. وهذا بعدما كانت طبقة العمال منبوذة لاينظر إليها بأنها من سوية البشر. ولقد ظلت هذه النظرة موجودة حتى زمن متأخر، وإن تكن هذه الطبقة قد أصبحت أكثر وعيًا لذاتها ولواقعها، وراحت تتطلع إلى مزيد من التحسن بعدما ازداد دخلها. وهذا على رغم كل «قوانين العدالة» التي يتحدث عنها المؤلف. وتأكيدًا على قلة العناية التي كانت تلقاها هذه الطبقة، أدعو القارئ إلى الاطلاع على ما ورد في الصفحة ٢١٥ من كتاب ضرورة العلم، حيث يجد القارئ كيف جرب لقاح الجدري في أطفال الإصلاحية الفقراء، وكيف حقن أحدهم بالصديد المجرثم لمعرفة تأثيره المرضي. ويبدي راوي القصة حيرة تجاه هذا التناقض بين الإيمان الديني عند جنر، وهذه التجارب العديمة الشفقة على أطفال غير عارفين بما قد يصيبهم إلى أن أفتى لهم أحد المؤرخين بأن هؤلاء الأطفال مبعدون من كنيسة الرب وإلا لما كانوا فقراء، وهذه قصة جرت في القرن الثامن عشر وليس في القرن الثالث عشر، حين كان الوضع أسوأ بكثير.

أما في العالم الإسلامي، فلم يكن ثمة ما يُشعر بتحسن أوضاعه الاقتصادية، بل على العكس. لذلك لم يتوافر الدافع إلى تحسين مستوى الصناعة. ناهيك من نظرة هذا العالم إلى العمل اليدوي والصناعي نظرة لاتشجع على استثمار الأموال في هذا المجال. ونضيف إلى ذلك الوضع السياسي الذي كان يسير من سيئ إلى أسوأ. فلم تُثر المسائل المتعلقة بالصناعة وبالأعمال الحرفية اهتمام أصحاب الأموال، ولم يحدث هذا التعاون المثمر بينهم وبين الباحثين والحرفيين وأرباب العمل والصناعة والفن. في حين أن جماهير الغرب كانت قد بدأت تهتم بأمور العلم والصناعة بعد أن اكتشفت فيها أرضًا غنية عذراء تشجع على الاستثمار. فما أن أطل القرن الخامس عشر، حتى بدأت تتوسع دائرة المناقشات العلمية وتجتذب جمهورًا أوسع من المهتمين. ولم تكن طبقة

المهتمين هذه والمستثمرين مدينة للكنيسة بأي شيء، ولاتحتاج إلى بركاتها. لذلك كان من اليسير نقد سيطرة الكهان والبابا، وبدأ التململ من سلطة البابا (الذي كان مقصورًا على حكام الولايات والدوقيات) يتوسع ويشمل طبقات لم تكن تجرؤ حتى على التفوه بكلمة. وسرعان ماظهرت مذاهب دينية تعبر عن تطلعات هذه الجماهير، فبرزت الحركة البروتستانتيه وتفرعاتها بعدئذ. فهذه الحركة إذن هي نتيجة وليست سببًا في نشوء الحركة البورجوازية. كما لم يعد مستغربًا أن يظهر رجل مثل كوبر نيكوس، يتمرد على معتقدات الكنيسة.

وهكذا يتضح الاختلاف جليًا بين التطور الذي حدث في الغرب وسار نحو التحسن والازدهار، في حين ظل العالم الإسلامي قانعًا بموارد الزراعة وتجارة السوق الآخذه بالضعف، وبخاصة بعد أن اكتشف الغرب الطريق إلى الشرق الأقصى من رأس الرجاء الصالح. ولم يكن في العالم الإسلامي مايدفع إلى الاهتمام الجدي والشعبي بالعلم، مادام هذا الأخير لايدر ربحًا. ولو أن العلوم أدت إلى نتيجة عملية تفيد الناس في حياتهم، وتلبي حاجاتهم، لوجدت من يهتم بها من أصحاب الأموال. ولكن هذا لم يحدث في العالم الإسلامي إلا حين عاد إلى اتصاله بالغرب، أي بعدما سبق السيف العذل.

وهكذا، لم يعد مستغربًا اهتمام الغربي في جامعاته، وبدءًا من القرن الرابع عشر (وليس من الثاني عشر كما يقول المؤلف في الصفحة ١٨٧) بتدريس العلوم وبإثارة النقاش حولها. وهذا ماأدى إلى انبثاق فجر جديد في العلم. وليس كما يدعي المؤلف أن هذا الاهتمام راجع إلى واقع غيبي، بعيد عن العلم، فهو يقول في الصفحة ١٨٦ «مارس الغرب في العصور الوسطى ثورة قانونية وفكرية واجتماعية عميقة غيرت طبيعة العلاقات الاجتماعية أو أوجدت مجموعة أشكال جديده من العلاقات الاجتماعية، ومجالات من الاستقلال الفكري والسياسي».

أما كيف حدثت هذه الثورة، وكيف غيرت دراسة القانون التركيب الاجتماعي، فلم يشر المؤلف إلى ذلك. فكأن المؤلف ينفر من السبب الحقيقي كلما اقترب منه وكأنه يخشى أن يُتَّهم بتهمة (هو بغنىً عنها لئلا تلاحقه الماكارثية).

❖ ❖ ❖

التجارة بين البندقية وسورية في القرن الثامن عشر

تأليف: فيراكوستانتيني

ترجمة: د. نبيل اللو ✤

ارتبطت جمهورية البندقية بعلاقاتٍ مع سورية منذ ولادتها كجمهورية وحتى زوالها. لكن أولى علاقات المدينة العائمة مع سورية تعود في الواقع إلى ألف ونيّف من السنين. واستمرت هذه العلاقات بلا انقطاع فترة ٧٠٠ عام متتالية حتى زوال البندقية كدولةٍ مستقلة. وإذا ماتجولنا اليوم في شوارعها الضيّقة وفي قنواتها المائية ونحن نتأمل بإعجاب الأعمال الفنية الخالدة، كبيرها وصغيرها، من نصب وقصور وكنائس، وبيوت التجار الفخمة القديمة، يتولد لدينا انطباع بأن مدينة البندقية هي أكثر قرباً من مدن الشرق من قربها من مدن أوروبا التي تنتمي إليها.

(✤) د. نبيل اللّو: باحث من سورية، استاذ في كلية الآداب بجامعة دمشق. له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

يجد موقع البندقية الجغرافية له شبه نظير في جنوب المشرق مع مدينة البصرة. فكلتاهما تتوضعان في خلجان ضيّقة طويلة، وظلتا مدينتان ذاتا سيادة طوال فترة العصر الوسيط، و النصف الأول من العصر الحديث. والبندقية والبصرة تبدوان، بفضل وساطتهما التجارية، مدينتا صلة وصل بين اليابسة والماء، وبين مساحات جغرافية وثقافية شاسعة. ولقدكان بينهما صلات متبادلة. غير أن البندقية، خلافًا لمدينة البصرة التي تقع على حدود صحراوين اثنتين، هي جزيرة تقع في مركز بحيرة شاطئية، فهي من جهة تبسط أذرعتها في البحر واليابسة، كثيفة السكان، وتتعاطى الزراعة، ومن جهة أخرى ترنو بناظريها إلى الشرق بموهبتها البحرية التي جلبت لها الثروة وكانت مصدر أرزاقها خلال قرابة ألف عام.

والسيّاح الكُثُرْ الذين يزورون اليوم مدينة البندقية علينا أن نذكّرهم أن القصور الباذخة الفخمة، واللوحات الفنية، وأعمال الصناع والمهرة التي تزخر بها المتاحف يعود وجودها هنا في البندقية إلى سبب تاريخي هو أن المدينة كانت تُعَدُّ المحطة الأخيرة بعد محطات دورة دولية للبضائع، في طريق التوابل الآتية من مرافئ الهند البعيدة التي كانت تحمل الفلفل وزهر القرنفل والمنسوجات الفاخرة في بطن السفن وعلى ظهور الجمال عبر رحلة بين البحار والصحارى.

حمولات من الأرز والخزف الصيني كانت ترد من بنغالا، والفلفل الأسود وجوز الطيب من باتافيا وهو الاسم القديم لأندونيسيا، والقرنفل من سيلان، والقرفة من كوشين وخشب الصندل المعطّر من ماهي، واللؤلؤ من البحرين يصطاده الغواصون من جزر كيش . لقد كانت سفن التجار العرب والفرس والهنود تصعد الخليج العربي حتى تصل ميناءالبصرة وهي تشتري وتبيع في كل مرفأ تلقي فيه المرساة. ومن البصرة كانت السفن تبحر في كانون الأول وفي نهاية نيسان. وكان يصل عدد قطار الجمال في القرن السابع عشر حتى عشرة آلاف دابةً محملةً بالبضائع، وكانت أحيانًا تتحاشى بغداد وأحيانًا أخرى تتوقف فيها. قطار طويل من السنام المتأرجحة المتهادية كان يصل في نهاية المطاف إلى سوريا، ويحط الرحال في دمشق، وفي حلب خصوصًا التي كانت وقتها إحدى أكبر وأهم محطات التبادل التجاري في حوض المتوسط بأسره.

وتجّار البندقية الذين كانوا يعودون أدراجهم قادمين من حلب كانوا يقصّون على مواطنيهم أن أهالي حلب يعتقدون بأن مدينتهم تقع في مركز العالم. ويبدو أنه في القرن السابع عشر عندما كانت

الإمبراطورية العثمانية بأسرها تشرب قهوتها الموكا وتدخن أوراق التبغ العجمي كان هناك في مركز حلب مقهًى كان يحق له أن يفاخر أنه في مركز العالم. وعندما نتحدث عن رحلة التجارة من الصين إلى أوروبا فإنه لمن العسير علينا أن نجد مركزًا بعينه كمحطة أولى وأخيرة، فقد كان الأمر في الواقع يتصل بجولة بضائع لاتهدأ حركتها ولاتتوقف أبدًا لأنها كانت تجد بدايةً لها ونهايةً في كل مرفأ كانت تحط الرحال فيه، وفي كل مدينة كانت تصلها قوافل التجار. وفي سوريا التي تجنح إلى الشرق، وتطأ بآنٍ معًا مياه البحر المتوسط، حيث يتم مقايضة التوابل الهندية بزجاج وبروكار البندقية، مفهومٌ أن تلمع في أذهان أهالي حلب، الفخورين دومًا بمدينتهم وبتاريخها الموغل في القدم، فكرة أن مدينتهم تقع في مفترق طريق بعضه في اليابسة وبعضه الآخر في البحر. طريقة يحمل الفلفل إلى موائد أوروبا كلّها، وحليّ البندقية إلى أصابع الأسرة المالكة في الصين.

لقد ارتبطت البندقية بعلاقة مع سوريا عندما كانت كلتاهما ماتزالان تعدّان جزءًا من الإمبراطورية البيزنطية. وقد وصل البحارة الشجعان من يونان وسوريين حتى أعالي البحر الأدرياتيكي مؤمنّين بذلك المبادلات التجارية داخل أوروبا البيزنطية حتى نهاية الألف الأول. وبعض المؤرخين يدعمون فكرة أن الوحدة المتوسطية التي ضمنها الترابط والانسجام الديني في أرجاء الإمبراطورية البيزنطية قد اختفى لحظة وصول العرب شاطئ المتوسط، فاتحين جزءًا كبيرًا من سوريا ومصر، ومتوغلين حتى قبرص. وكان اعتماد وحدة المتوسط في العصر الوسيط على الترابط الديني أقل من اعتمادها على الترابط الاقتصادي في المبادلات التجارية والاستهلاكية. ففي أرجاء الإمبراطورية البيزنطية نَفسَهَا يبدو من غير المقنع أن نتكلم عن توافقٍ دينيٍّ في الوقت الذي كانت تسود فيه هرطقات وطقوس مختلفة تزعزع الأصقاع البعيدة والقريبة من القسطنطينية.

وحتى بعد الفتح العربي، وبعد خمسة قرون من الاحتلال العثماني مازالت سوريا تحديدًا والمشرق معها يشكلان أنموذج إندماج ثقافيٍّ وتنوّع ضمن منظومة تسامح وتعددية لانظير لها في الحضارة الأوروبية السالفة الذكر في ذلك الوقت.

ما إن فتح العرب حلب والإسكندرية حتى توطدت بين المدينتين وبين البندقية علاقات وثيقة، ولم يتردد البابا وقتها في إصدار أمر بابوي يمنع فيه المسيحيين من الاتجار مع الديار الإسلامية. وقد تكرر صدور هذا الأمر البابوي عدة مرات لكن دون أن يؤثر ذلك في الفعالية الاقتصادية المتنامية لمدينة البندقية مع ديار الإسلام.

واستمر مواطنو الجمهورية السامية يقيمون في مراكز سوريا وعلى الشواطئ اللبنانية والفلسطينية بين بيروت وعكا يمتهنون مهنة أساسية تصل أبناء جلدتهم من الإيطاليين، الذين استمروا في رحلاتهم المكوكيّة بين بلدهم والمشرق، بالتجار العرب الذين كانوا يفاصلون بأسعار بضائعهم القادمة من البصرة.

هذه الميزة في التغلغل التجاري البندقي يجب أن يُسلّط عليها الضوء، فقد كان الأمر يتصل بعلاقة مباشرة بين التجار بوساطة لسانية يؤمنها المترجم. وبفضل التجار المقيمين المستقرين في مرافئ الشرق من أبناء جلدتهم والذين كانوا يؤمنون استمرارية العلاقات بين السلطات المحلية وبين شبكة التجار، لم يكن تجار البندقية بحاجة للاستعانة بوسطاء. فضلاً عن ذلك فإن تواتر أسفارهم إلى سورية وإلى ديار إسلامية أخرى، وهذا النمط من العلاقات، التي ترتبط بها ثرواتهم وقوتهم، قد جعل من النظام البندقي نظامًا متوافقًا كليًا مع الأنظمة التجارية الأخرى التي يتعامل معها: البيزنطية بدايةً، تلاها المملوكية، لتنتهي بالعثمانية.

ولقد سمحت هذه التوافقية بغنًى متبادل استمر حتى القرن الخامس عشر وبعدُ بقليل. كانت البندقية تستورد البضائع من أوروبا الشمالية وتعيد تصديرها إلى المشرق مع أشياء ثمينة تصنّعها يدويًا اتحاداتٌ حرفية فنية. وكانت هذه البضائع تُقايَض في ساحات المشرق الكبرى، في استنبول وحلب والإسكندرية، بمنتجات شرقية يدفعون عليها ضريبة دخول وخروج تصل إلى حد ٧٪ من قيمتها. اندلعت حرب قبرص عام ١٥٦٩ مع حصار نيقوسيا. وقد قضت هذه الحرب على التبادل التجاري المربح. ولم تنتظر النخبة العثمانية إلى قرار نقض الصلح مع أهل البندقية، الذين كانوا يحكمون الجزيرة منذ قرابة قرنٍ من الزمان، نظرةً متهاونةً. فقبل كل شئ كان للبندقيين وللعثمانيين في قبرص مصالح مختلفة. بالبندقية كانت ترى في الجزيرة مرفأ تفريغ بضائع مهم، وبلدًا مورّدًا للمواد الأولية الهامة كالسكر والقطن، في حين كان العثمانيون يرون في الجزيرة موقعها الاستراتيجي من الناحية السياسية والعسكرية. وليس من العسير تقدير أهمية جزيرة في قلب شرق البحر الأبيض المتوسط، في مفترق طرق المواصلات التي تربط استنبول بمصر وسورية التي أصبحت منذ عام ١٥١٧ ولايةً عثمانيةً. كانت البندقية مع ذلك الشريك التجاري الأساسي للإمبراطورية العثمانية. واندلاع حرب كهذه كان من شأنه أن يؤدي إلى قطيعة حاسمة بينهما كان يخشاها الطرفان. وفي لقاء جرى بين لالا مصطفى باشا أحد أركان السلطات العثمانية مع

فرانشيسكو باربارو ابن سفير البندقية في استنبول، ذكّر مندوب السلطان القوي الشاب ابن الدبلوماسي بالمنافع التي حصلت عليها جمهورية البندقية من السلام المعقود مع الباب العالي، الأمر الذي وسّع من حركة النقل بين مصر وسورية والقسطنطينية مع بلدانٍ أخرى حيث يوجد الحرير والصوف والتوابل والحبوب. فهل كان احتلال قبرص يساوي حقًّا التجارة المربحة مع سورية ومصر؟ أما كان بالإمكان إيجاد حل دبلوماسيٍ وسط لاقتسام أراضي الجزيرة لقطع الطريق على سياسة الشقاق في جزر بحر إيجه التي كان من الممكن أن تؤدي إلى حرب دمويّة تمتد من جزيرة كريت وحتى سوريا خلال عقود القرن السابع عشر الأولى؟ لقد تصلّبت حكومة البندقية في موقفٍ دفاعي مبالغٍ فيه ووقفت في نهاية المطاف مع الجبهة الكاثوليكية والرابطة المقدسة محققةً نصرًا مهلهلاً وحيدًا في مياه ليبانتو. أمّا العثمانيون فقد كان لهم نظرةٌ بعيدة المدى: فالإنكليز والهولنديون كانوا قد دخلوا وقتها المتوسط مع الفرنسيين وكانوا ينتظرون الفرصة الملائمة لكسر احتكار البندقية لتجارة المشرق. وفي الوقت الذي رفرفت فيه بيارق السلطان العثماني في قبرص تلقت البندقية ضربةً قصمت ظهرها. لقد أفادت الأمم الجديدة التي دخلت معترك التجارة من ضعف البندقية خلال مراحل الحرب الطويلة وخلال الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت أوروبا المتوسطية برمتها في القرن السادس عشر. وقد استحصلت الأمم الجديدة هذه من السلطان على مزايا جمركية وتمكنت من خفض ضرائبها إلى ٣٪ وتلك ميزةٌ لم ينجح البندقيون في الحصول عليها إلاّ في منتصف القرن السابع عشر.

عندما اندلعت الحرب بين البندقية واستنبول سُحبت البعثات الدبلوماسية كلّها من المدن العثمانية. والسفير الذي بقي في استنبول ظل حبيس قصره. في أثناء ذلك عاد قناصلة حلب وإزمير وإسكندرية إلى البلاد تاركين تجار بلادهم دون حماية ودون قنصل يرعى شؤونهم. رغم كل ذلك تابع تجار البندقية شؤون تجارتهم واضطروا إلى وضع أنفسهم تحت حماية بلدانٍ أخرى. فطلبت الشركات التجارية الحماية من قناصلة شركة المشرق، وهي شركة تجارية بريطانية قوية، وقد حذى الطليان في ذلك حذو غرفة تجارة مرسيليا. وابتداءً من القرن السابع عشر بدأت هذه الشركات تستحوذ على فضاء البضائع السورية باستئثارها في نهاية القرن بثلاثة أرباع مجمل مداخيل وخروج بضائع مدينة حلب. لكن السؤال الذي يطرح في هذا السياق هو كيف كانت أنظمة التنقل التجاري عند هؤلاء الشركاء الجدد في اتجارهم مع سورية؟ وهل كانت

استراتيجياتهم المتبعة متوافقة مع البنى المحلية؟

كان لخيار قطع العلاقات مع قبرص عواقب وخيمة مباشرة على أهل البندقية، لكن العثمانيين أيضاً، وعلى المدى المتوسط والقصير، تجرّعوا من الكأس نفسها. ولم تظهر نتائج الاستراتيجية التجارية جليّةً خلال القرن السادس عشر، وإنما طفت التوترات على السطح في القرن السابع عشر. وكانت توترات مرتبطة بمجموعات من الأشخاص كان عددهم يتنامى على الدوام ربطهم الأجانب بهم فيما يُعرف بـ البيرات Berat؟ وهي عبارة عن شهادة حماية يستحصل عليها قنصل أوروبي من السلطان لرعايا عثمانيين ليرعوا له مصالحه التجارية وليقوموا ببيع بضائعه وكانوا عبارة عن وسطاء حقيقيين لأنهم كانوا يتمتعون بحماية السلطات الدبلوماسية الأوروبية ويعفون من الضرائب فور حصولهم على هذا التفويض.

وعلى خلاف أهل البندقية الذين كانوا يديرون تجارتهم مباشرة مع نظرائهم السوريين، كان الإنكليز والهولنديون والفرنسيون يلجؤون إلى وسطاء يرتبطون بهم حتى من الناحية القانونية فمن هؤلاء المواطنون العثمانيون الذين كانوا عموماً يرتبطون مع الأوروبيين بمثل هذا النوع من الصلات؟ وإلى من لجأ تجار شركة المشرق وغرفة التجارة عندما بدؤوا تجارتهم في الإمبراطورية العثمانية؟ لقد لجؤوا إلى مواطنين غير مسلمين: من مسيحيين مشرقيين، ويهود، وموارنة، وأرمن وكانوا كلّهم يرون في الحماية الأجنبية وسيلةً لعدم دفع الجزية: الضريبة المكروهة التي كان على أهل الكتاب دفعها للمسلمين ليتمكنوا من ممارسة شعائر دينهم بحرية في دار الإسلام. فضلاً عن ذلك وسّعت الحماية الأجنبية كثيرًا من حدود إمكانات هؤلاء الوسطاء في العمل التجاري إلى حد أنهم كانوا قادرين في منتصف القرن الثامن عشر على إثارة مشكلات كبيرة عندما نافسوا تجارة الشركات الأوروبية التي كانت تحميهم. وعندما تنامى عدد الذين حصلوا على هذا التفويض ظهروا كسلاح ذو حدين: فقد تعرض الإنكليز والفرنسيون لمنافسة الشركات التجارية المشرقية بسبب إثراء وتضخم طبقة اجتماعية طالت مصالح الأجانب وكانت في الوقت نفسه تعيش في كنف الإمبراطورية العثمانية، وكان لذلك كلّه آثار مدمرة على تماسك اللحمة الداخلية في مجتمعات المدن العثمانية الكبرى.

كان هؤلاء المواطنون المحميون يلبسون ثيابًا ويعتمرون قبعات تميّزهم عن سواهم من السكان. والإعفاءات المالية التي وفرتها لهم الحماية الأجنبية سببت عند الآخرين شعورًا بالفرقة والتقسيم ضمن وحدة الإمبراطورية. ففي حلب عام ١٧٤٠،

دفع الجزية ٨١٢٠ مسيحي، وانخفض هذا العدد بعد اربعة عشر عامًا إلى ٧٢١٣، ليهبط في عام ١٧٩٢ إلى ٥٢٠٠. كانت التجارة الدولية وقتها قد أصبحت في أيدي هؤلاء المحميّين.

في هذا الوضع، وبعد أن عقد البندقيون السلام الأخير مع العثمانيين حوالى منتصف القرن السابع عشر، عاد قناصلة البندقية إلى حلب وإلى باقي مدن الإمبراطورية. ووصل جيرولامو بريغادي Gerolamo Brigadi إلى المقر القنصلي الجديد في حلب عام ١٧٥٤ في الأيام التي تلت عيد الفطر السعيد، وكان يتبع العائلة الخدم ومرافقة تتألف من ٢٤ حصانًا ينقلون الأمتعة. وقد وصلته تسميته قنصلاً للبندقية إلى لارنكا في قبرص حيث كان يتعاطى التجارة. وكان شيوخ التجار الذين يشكلون المكتب المخصص لإدارة السياسة التجارية قد رأوا ضرورة إعادة فتح قنصلية البندقية في حلب فاقترح سفير البندقية في استنبول، ولعله هو الذي كان وراء طلبات تجار البندقية الملحة الذين كانوا يقطنون حلب، فاقترح اسم بريغادي كمرشح محتمل لهذه المهمة. ووصل قنصل البندقية الجديد إلى حلب عن طريق الإسكندرون مرفأ حلب على المتوسط. ومن هناك وصل إلى بايلام حيث توقف لمدة تسعة أيام ليتمكن بعدها من رؤية القلعة وقمم المآذن ومحطته الأخيرة حلب بعد أن قضى بضعة أيام على ظهور الخيل. وعلى أبواب المدينة استقبلته ثلاث عائلات تجار من البندقية بقوا يزاولون التجارة في المدينة.

كان قنصل حلب يهتم بتنظيم حركة البضائع التي كانت تعبر سورية تحت علم البندقية. وكان له معاونون هم: نواب قنصل الإسكندرون واللاذقية وطرابلس لبنان وبيروت وعكا ويافا. وكانت إحدى أهم مشاغل نواب القنصل هؤلاء تكمن في تأمين التواصل بينهم وبين سفير استنبول وخصوصًا مع شيوخ التجار. وهذه الرسائل ماتزال محفوظة في أرشيف دولة البندقية وهي عبارة عن مجموعة من المغلفات معنونة قنصلية حلب. وهي رسائل كتبها بريغادي ومن خلفه إضافة إلى معاونيه القريبين والبعيدين نستشف من خلالها قبسًا من حياة تجار البندقية اليومية في حلب وسورية في القرن السابع عشر.

كانت مغامرات القناصلة والتجار تدور في حلب ذات الألف وجه ووجه وهي تتزين استعدادًا لعيد الفطر السعيد. أو لولادة ابن السلطان، أو وهي منكوبة يحاصرها الطاعون والمجاعة، أو وهي ثائرة على المتسلطين من أعوان الباشوات. حفنةٌ ضئيلةٌ من الباشوات تمكنت من إتمام مرحلة ولايتها في حلب القرن السابع عشر. فلقد كان حكامها من الولاة، وبعد

شـرائهم منّة الولاية عليـهـا من السلطان بمبـالغ ضـخـمـة، يسعـون لاسـترداد المبـالغ التي دفعوها من تحصيل الضرائب فتفننوا في فـرض مـبـالغـهـا البـاهظة على أهالي المدينة الذين رفضوا دفعها وتمردوا عليها بعنف أكثـر من مـرة، حـتى أنهم في بعض المرات طردوا الولاة من المدينة. وفي عـام ١٧٧٥ وفـور وصـول علي باشـا إلى المدينة بدأ بتطبيق سلسلة من الإبتـزازات والسلب المنظم على طبقات اجتماعية بعينها: فبدأ بالموردين ثم بالصرّافين (وكان أهل البندقية يسـمـونهم صـرافي saraffi)، وصـولاً إلى صنّاع النسيج وجـمـاعـات أخـرى من أهل الحـرفــة والصناعــة في المدينة. حـتى العائلات الغنية القويـة كعائلة الكواكبي لم تسلم من أذاه. فـهـرب الصـرافـون من المدينة لينقذوا المبالغ الضخمة التي أودعها عندهـم التـجـار الأجـانب، وطلب هؤلاء التجار من السلطان عزل الباشا اللص من منصبـه قبل أن تتـعـرض أعـمـالهم للتلف وأرزاقهم للهلاك. ونظم رجال الدرك في غضون ذلك مع أهالي المدن الثورة، ودون انتظار وصول أوامر السلطان أخرجوا علي باشا من مقره وطردوه من مدينة حلب.

خلال أشهر جائحات الطاعون كانت الشـوارع تقـفـر من الأهـالي والناس يلزمـون بيوتهم فيما يخرج الخدم لابتياع الحاجات الضرورية، وكان القناصلة يشرحون بعناية كيـفـيـة تعـقـيم الطعـام والماء. وكـان يـتـبـع الطاعون والأوبئة التي كانت تجتاح الشرق الأوسط دوريًا مجاعة طاحنة يكون سببها غـالبًـا سـوء المحـاصـيل. وحكى قنصل البندقية دمينيكو سيريولي Domenico Se-rioli في رسـالـة كـيـف أن الناس في تلك الازمنة كانوا يموتون جوعًا وهم يجرجرون أقدامهم في أزقـة الأسـواق، وكيف ازداد عدد المتسولين كثيراً.

كـان خلف أهل البندقيـة قـرونًا من التجارب في عالم الشرق، وحتى الحوادث التي كانت تنجم بسبب اختلاف في العقلية الدينية والسياسية بأسبابها المختلفة كانت تنمّ على العكس من ذلك على قدرة كبيـرة على الاندمـاج. وحـدث مـرةً أن وقع طبـاخ قنصل البندقـيـة المدعـو أنطونيو مـاركوني Antonio Marconi أسـيـر هوى فـتـاة حلبيـة مسلمـة، فقبل اعتناق الإسلام ليتمكن من الزواج منهـــا. ويقص القنصل علينا في رسالة كيف أن الطباخ المذكور خرج يصرخ في الشـوارع «أريد أن أصبح تركيًا»، «أريد أن أصـبـح تركـيًـا»، فـأمـسك به حـرس القنصلية واقـتـادوه إلى الإسكندرون ورحّلوه إلى البندقـيـة. وكـان تعـبـيـر «أصبَحَ تركيًا» يعني بلغـة أهل البندقـيـة وقـتـهـا أصـبـح مـسلـمًـا. فـفي زمن النظام القـديم لم تكن للفـوارق العـرقـيـة واللسـانيـة بين الأتراك والعرب والفرس ثقلها وشأنها كما هي عليه اليـوم. كـانت الإمـبـراطورية العـثـمـانيـة والإسـلام في نظر أهل البندقـيـة شيءٌ

واحد: عالمٌ متنوعٌ متسامحٌ نسبيًا حيال الاختلاف والأجانب وواحدٌ بأن معًا. وأصبحت كلمة تركي مرادفة لكلمة مسلم.

وتروى قصة أخرى عن امرأة تاجر بندقي تدعى أنطونيا بوبولاني Antonia Popolani عنفها ذات مرة القنصل ساليزيو ريتزيني Salesio Rizzini ووبخها لإدارتها حانةً كانت تبيع فيها الخمور وهي مهنة محظورة في بلاد المسلمين. لكن أنطونيا ضربت غضب القنصل عرض الحائط وتابعت تجارتها في مكان آخر لكن شجاراً حصل في الحانة تسبب في افتضاح أمرها فأوقفت وعانى القنصل الأمرّين لإخراجها من ورطتها.

نجمت عودة النشاط القنصلي ورواج تجارة أهل البندقية عن قبولهم دوراً ثانويًا في منظومة التجارة السورية. ففي حين كان الإنكليز ينسحبون تدريجيًا من المشرق ليتجهوا أكثر فأكثر للاتجار مع العالم الجديد، قَبِلَ الفرنسيون المكان الذي تركه الإنكليز شاغرًا معتمدين استراتيجية تتلخل تجاري تجلّى في شراء المواد الأولية وبيع المنتجات المصنعة فسببوا بذلك أذًى للصناعات المحلية. على العكس من ذلك كان أهل البندقية يتعاطون منذ البداية نمطًا تجاريًا نفعيًا وظيفيًا للإنتاج المحلي ومثال (الحَطّة) «على طريقة أهل تونس» بليغ في هذا السياق. فمنذ قرون وأهل البندقية يصدّرون إلى حلب قماشًا مربّع الشكل سميك من الصوف كان السوريون يشترونه ليصنعوا به الحطّات وكان ذلك تحديدًا في الستينات من القرن السابع عشر. وحدث أن أدخلت غرفة تجارة مرسيليا إلى أسواق حلب حطات جاهزة بسعر أرخص من سعر القماش الإيطالي وتكلفة تصنيع الحطّة معًا. فتطور الصناعات الفرنسية تقنيًا في كاركاسّونّ ولانغدوك مكّن الفرنسيين من إنتاج أقمشة من الصوف بسعر زهيد رديء النوعية. وقد أغرقت هذه الأقمشة الأسواق المشرقية. بينما ظلّت الأقمشة الفاخرة القادمة من البندقية والمطرزة الموشّاة بخيوط الذهب والفضة تباع حصرًا لنخبة من الزبائن من علّية القوم كانت وحدها قادرةً على شراء منتجات البندقية الباذخة كالأقمشة والمرايا ذات الأطر المذهّبة، والعقاقير باهظة الثمن. لكن تجارة المنتوجات الباذخة لم تكن لتصمد أمام سيل تجارة المنتجات الشعبية الآخذة في النماء، فالمناديل البرّاقة الخفيفة، والأقمشة القطنية أقبلت على شرائها شريحة واسعة من عامة الناس فازدادت أرباح التجار الفرنسيين ازديادًا كبيرًا.

لهذا السبب رأت حكومة البندقية أن تقيم على أرضها عددًا من المصانع المميّزة قادرة على منافسة الإبداعات التقنية لدى الأمم الأخرى التجارية

وخصوصاً فرنسا. إلاّ أنه وخلال القرن كلّه ظلّت منتوجات البندقية الرائجة تقليدياً في تجارتها مع حلب هي: الورق والنسيج الفاخر والعقاقير الطبية والمرايا واللؤلؤ الزجاجي المسمى كورنيوله Corniole والقناديل والإبر والدبابيس ومنتجات معدنيةٌ أخرى كانت البندقية تشتريها من ألمانيا وتقايض بها المشرق لتحصل مقابلها على القهوة والتبغ والتوابل والحشيش والأقمشة الصوفية والقطنية. وكان القطن السوري هو التجارة الرائجة في حوض المتوسط في القرن السابع عشر قبل أن تجتاح الخيوط الأمريكية الأسواق العالمية بفضل الوساطة التجارية الإنكليزية. وكانت السفن الفرنسية تُبحر من الموانئ السورية محمّلة بالقطن الخام أو نصف المصنع كان الفرنسيون يستخدمونه في مصانعهم الكبيرة لإنتاج نسيج رخيص الثمن.

لقد عاشت تجارة البندقية في الخفاء محتفظةً لنفسها بموطئ قدمٍ في عالم التجارة النشط في سورية القرن السابع عشر. فمن ناحية كانت تجارة قليلة، ومن ناحية أخرى، وبفضل تنوّع بُنى أنظمة تجارة الشركات الغربية، ظل التبادل التجاري بين البندقية وسورية في القرن السابع عشر غريباً عن فكر وروح مرحلة ماقبل الاستعمار الناشئ الذي انتشر فيما بعد كما النار في الهشيم. هذا الاستعمار الخطر الذي جرّ خلفه الويلات والدمار في القرن التالي. ولم تساهم البندقية في تقطيع أوصال الإمبراطورية العثمانية، كما أنها لم تعش التجارب الاستعمارية السيئة في الشرق الأوسط. وتاريخ علاقاتها في الشرق ظل على الدوام تاريخ توافق اقتصادي ومؤسساتي مبني على الاحترام المتبادل.

لقد وضعت معاهدة كامبوفورميو Campoformio الموقعة عام ١٧٩٧، والتي تنص على دخول البندقية في الإمبراطورية النمساوية – الهنغارية، حداً لوجود مغرق في قدمه لواحدة من الدول الإيطالية التي بقيت مستقلة عن الدول العظمى الأخرى في عهد النظام القديم. وبعد قرنٍ من الزمان، وعبر نضالٍ مرير، وُلدت الدولة الإيطالية الموحّدة.

❖ ❖ ❖

الاستدلال بالشاذ والظاهرة اللهجية عند ابن جني (٣٩٢هـ)

د. محمد عبدو فلفل *

- ١ -

غَنِيٌّ عن البيان أن ابن جني من أئمة العربية الذين حَظَوا بقسطٍ كبير من اهتمام الدارسين المحدَثين، ومع ذلك أجدُ من المناسب التحدُّثَ عن مسألتين من المسائل اللغوية التي عُنِيَ بها، وذلك لما في الحديث عن إحداهما وهي الاستدلال بالشاذ من إثبات لمغالاة المحدثين ومجانبتهم الصوابَ في اتهامهم أئمةَ العربية بالمعيارية في دراستهم اللغة العربية.

(*) د. محمد عبدو فلفل: باحث من سورية، أستاذ في كلية الآداب، قسم اللغة العربية بجامعة البعث.

وأمـا المسـألة الثـانيـة التي أودُّ التحدُّث عنها فهي الظاهرة اللهجية عند ابن جني، مفهومُها، ومنزلتُها في الاحتجاج، وذلك لما لاحظتُه من التـجنّي في حـديث بعض المحدثين عن مـوقف ابن جني تُجاه هذه الظاهرة، وفيمايلي تفصيلُ القول فيما أوْجَزْه هذا التقديمُ .

أولاً: الاستدلال بالشاذ عند ابن جني

غَنيٌّ عن البيـان أنَّ اللغـة ظاهرةٌ اجتماعية يتعذَّر إخضاعُها لقوانينَ جامعة مـانعة شـأنُها في ذلك شـأنُ كلِّ الظواهر الاجتماعية في العلوم الإنسانية عامةً، ومع ذلك يحرصُ المعنيون بالظاهرة اللغوية على استنباط القـوانين والقـواعـد التي تحكمُ التعامل بهذه اللغة أو تلك على إيمانهم بأنّ علمـاء اللغـة ليس بوسْع قـواعـدهم أن تستوعبَ كُلَّ ما أُنْجِزَ، أو يُنْجزُ، أو سَيُنْجَزُ بها من النصوص، ويُفَسَّر مسعى اللغويين هذا بأمرين اثنين، أولهما أن اللغة من أكثر - إنْ لم تكن أكثـر - الظواهر المجتمعية الإنسانية قابليةً للتعقيد، بل هي أكثرها، حاجةً إلى هذا التعقيد، وهذا هو الدافع الثاني الذي يُفَسَّرُ به الحرْصُ على وضع قواعد اللغة، ومعرفة القوانين التي تفسرُ تغيراتها وحركتَها عامةً، فَغَنِيٌّ عن التأكيد أنَّ للغـة الدور الأساسي والحاسمَ في نقل الحضارات والمعارف ، وفي التعبيـر عن المواثيق والحـقـائق العلميـة والقـانونيـة والدينية وغير ذلك من الأمور التي تحتاج إلى درجة عالية من الوضوح والدقة في التعبير عنها.

على أنَّ ما تقدَّم كلَّه لاينفي أن اللغة لا يمكن أن تَخْرُجَ عن طبيعتها المتمثلة بقابليتها للتغيُّر، وبتمردها أبدًا عن التقعيد، والتقنين الجامع المانع الذي نجده بالعلوم الرياضية والتطبيقية، كما أن ذلك كلَّه لا ينفي أن مستويات الاستعمال اللغوي في كُلِّ اللغات تختلف رقيًا وفصاحةً وانتشارًا، وذلك بحَسْب مستويات مستعملي اللغة، وميادين استعمالهم لها. لذلك كان لابُدَّ للغوي المقعِّد من أن يكون عملُه قائمًا على شيء من المعيارية الاصطفائية، ممَّا يعني القياسَ على الكثير الشائع، والتوقُّفَ عن إجـازة القلل النادر، ولاشكَّ أن هذا منهج لابد منه عمليًا، وهو سليم من حيث المبدأ، ولكن ذلك لاينفي الطابَعَ النسـبيّ في تحديد الكثرة والقلة، وفي تحليل ذلك كله، ممَّا يفضي إلى غير قليل من الخلاف والاضطراب في إجـازة هـذه الظاهـرة أو تلك أو رفضها، أما المَعْنيُّ باللغة عناية علمية فغالبًا مايَلْقَى على عمله علمي في المقام الأوليعدفُ إلى تفسير الظواهر اللغوية، والوقوف على الأصول المتحكِّمة بآلية سيرورة اللغة وتغييرها وإذا ما نظرنا إلى صنيع أئمة العربية قديمًا في ضوء

هذا التفريق بين الغرضين التعليمي، والعلمي في دراستهم اللغوية، ندركُ مغالاةَ اللغويين الوصفيين[١] العرب المحدثين في اتهامهم لأولئك الأئمةِ في درسهم المعياري للعربية المخل بأصول الدرس اللغوي فيما يزعمه هؤلاء الوصفيون العرب، فحكم أئمة العربية على هذه الظاهرة أو تلك بالشذوذ، أو الرداءة أو الضَّعف لايعني أنَّهم لم يحاولوا وَصْفَها، أو تحليلها، أو الكشف عَمَّا يتحكَّمُ بسيرورتها، والذي يؤيد ذلك أنهم كانوا يُخْضعُون هذا الضربَ من الكَلِم لصنوف مختلفة من التحليل والتعليل والتأويل، بل إن أول ما يدل على فَهْم سلفنا الموضوعي، والوصفي للظواهر غير المقيسة أنهم كانوا كثيرًا مايتَّخِذون من الشاذ والقليل والنادر أدلَّةً يؤيدون بها مايستنتجونه من الأحكام، وقد يستأنسون بالشاذ لمثله وربما استأنسوا به للمقيس المطرد، وقد بَدَتْ معالمُ متفرقةٌ ومتباينةٌ لذلك كلّه عند المتقدمين كالخيل وسيبويه، والفراء، وقد بلغ هذا المسلك قمة نُضْجه ووضوحه عند ابن جني الذي كثيرًا ماكان يستدل بما شذ من الكلام على ترجيح الآراء ومعرفة أصول الأشياء، وكثيرًا ماكان يستدل من شذ من الكلام على ترجيح الآراء ومعرفة أصول الأشياء وكثيرًا ما يستأنس به لما يَتَحدَّثُ عنه من الشواذ، وهذا واضح في قوله: «سألت أبا علي عن مثال (رَهْيَا) فقال (فَعْيَلَ)، لأنَّ الهمزة ليست بزائدة.. وإن كان هذا ليس في أبنية الأفعال والأسماء هربًا من زيادة الهمزة غير أول... ولهذا المثال نظائر في الشذوذ منها قولهم: قد أكْوألَّ الرجل، إذا قَصُر، فالواو زائدة، ومِثالُه افوعَل، وقد قالوا: مَهْوَأنٌّ[١] من الأرض، وهو عندي مَفْعوعَلٌّ، وهو في الأسماء نظير (اكْوَأل) في الأفعال، ونظير هذا الشذوذ قولهم...[٢] وهكذا يسترسل ابن جني في ذكر شواذ كثيرة حتى إذا ما نتهى من ذلك علَّل صنيعه هذا بقوله «إنما ذَكَّرتُ هذه الأمثلةَ الشاذة لأُنسَ بها بها ما ذهب إليه أبو علي من أن (رَهْيَأ) (فَعْيَلَ) وإن كان هذا من الشواذ في أمثلة الفعل»[٣] ومما يتضح فيه استئناس ابن جني لما لم يطرد بنظائره حديثُه عن قراءة: «الرُّوبا»[٤] بتخفيف الباء، فقد وصف ذلك بأنَّهُ «قليلٌ وضعيف قياسًا واستعمالاً[٥]» ثم استأنس له بنظائر غير مُطّردة فقال: ولكن من بَعْدُ ضربٌ من العُذْرِ، وذلك أنَّهم إذا كَرِهوا تضعيفَ الحرفين أحَدَهما من ذلك ظَلْتُ، ومَسْتُ وأحَسْتُ... وإذا كانوا قد حذَفوا بعض الكلمة في غير تضعيف، فحذفُ ذلك مع التضعيف أحرى، ألا ترى إلى قول لبيد[٦]:

درس المنا بِمُتَالِع فَأبَانِ

... إلا أنَّ هذا الباب إنما يحمله الشعرُ غير أنَّ فيه لتخفيف (الدواب) عذرًا هو أولى من أن يُتَلَقَّى بالرَّد[٧] فابن جني

في هذا المثال وسابقة يشير بوضوح إلى استئناسه للظواهر الشاذة، أو غير المطردة بنظائر لها.

وقد يعتمد على الشاذ في تدعيم آرائه وآراء أصحابه كقوله: «ذهب أصحابنا إلى النون في (فَعْلان) (فَعْلَى) نحو (سَكْرَان) (سَكْرَى)... بَدَل من همزة (فَعْلاء) نحو (حمراء)... والذي يدل على أنهما ليسا أصليين، بل النون بدل من الهمزة قولهم في (صنعاء) و(بَهْرَاء) لما أرادوا الإضافة إليهما: صَنْعَانيّ، وبَهْرَانيّ. فإبدالهم النون من الهمزة في (صنعاء) و(بهراء) يُدل على أنها في باب (فَعْلاَن) (فعلى) بدل من همزة (فعلاء)[8]». ولاشك في أن ما استدل به ابن جني على ذلك شاذ لا يقاس، فمن المعروف أن قولهم: صنعاني، وبهراني بإبدال همزة (صنعاء) و(بهراء) نونا في النسب من شواذ[9]، النسب وتغييراته مما يدل على أن ابن جني يستدل بالشاذ على بعض أصوله وآرائه كما فعل بقراءة بعضهم: «الحمد لله[10]» بضم الدال واللام، فقد وصف ذلك بأنه من الشاذ في القياس، والاستعمال[11]، ومع هذا استدل به على قوة اتصال المبتدأ بالخبر فقال: ثم بعد ذلك تَفيدُ في هذا الموضع ماتَنْتَفعُ به في موضع آخر وهو أن قَوْلك: الحمدُ لُ جملة وقَدْ شُبِّه جزءاها معاً بالجزء الواحد وهو مُدٌّ وعُنُقٌ فيمن أسكن ثم اتْبَع، السُّلطان، أو القُرُفُصَاء أو المُنْتُن دَلَّ ذلك على شدة اتصال المبتدأ بخبره، لأنه لو لم يكن الأمر عندهم كذلك، لما أجْرَوا هذين الجزئين مجرى الجزء الواحد[12]»، ومما يتضح فيه ما اتضح في هذا المثال من استدلال ابن جني بالشواذ على آرائه وأصوله واستدلاله على قوة إضافة المصدر إلى فاعله بما شَذَّ فيه الفصل بين المتضايفين بالظرف، أو بغيره، فقد استقبح ذلك قاصرًا اياه على الشعر، ثم قال:» ومن ذلك قوله:

فَزَجَجْتُها بمِزَجَّةٍ
زَجَّ القلوصَ أبي مزاده

أي: زج أبي مزادة القلوصَ ففصل بينهما بالمفعول به، هذا مع قدرته على أنْ يقول: زَجَّ القلوص أبو مزادة.. وفي هذا البين عندي دليلٌ على قوة إضافية المصدر إلى الفاعل عندهم، وأنَّه في نفوسهم أقوى من إضافته إلى المفعول، ألا تراه ارتكب ههنا الضرورة مع تمكنه من ترك ارتكابها، لا لشيء غير الرغبة في إضافية المصدر إلى الفاعل دون المفعول[13]، ولهذا المثال، وسابقه[14] نظائر استدلَّ فيها ابن جني بما لم يطرِّد من الظواهر على أصوله، وآرائه وهو كثيرًا مايؤكد أن الشواذ تقدم حُجَجَاً للأئمة يعوِّلون عليها في معرفة حقائق الأصول المرفوضة كقوله: هذه الأشياء فيها حجج للنحويين في أنْ يقولوا:

إن أصلَ هذا كـذا، وإنَّ أصل هذا كـذا، وكذلك ما حُكِيَ عنهم من أنهم يقولون:

حَتَّى إذا ما أمْسَجَتْ، وأمسَجَا

يريد: أمْسَتْ وأمْسَى، وهذا أحـدُ مـايدل على مـاندعيـه من أنَّ أصل (رَمَتْ) رَمَـيَتْ و (غَـزَتْ) غَـزَوَتْ... الا ترى أنه لما أبدل اليـاء من (أمْسَيَتْ) جيـمًـا، والجيمُ حرفٌ صحيحٌ يحتمل الحركات ولا يَلْحَقُهُ الانقلاب الذي يَلْحَقُ الياء والواو، صَحَّحَها كما يجب في الجيم، فَدَلَّ (أمسجت) على أن أصْلَ (أمْسَتْ) أمْسَيَتْ(١٦)» وقـال في مكان آخر «وفي هذا عندي أقوى دليل على مـاندَّعيـه من أنَّ العربَ إذا هجرت أصـلاً من الأصـول، وانصـرفت عنه، فـإنها تقويه، وتعتقده، ألا ترى أنه لولا أنَّ أصلَ (أمسَتْ) عندهم أمسـيت لما قـال أمسجته(١٧)».

وأضـاف ابن جني قـائلاً: فـبـهـذا ونحـوه استدل أهلُ التصريف على أصول الأشياء المغيَّرة... ولولا مـاظهـر من هذا ونحوه لما أقدموا على القضاء بأصول الأشـيـاء، ولما جـاز ادِّعاؤهـم إياهـا(١٨)، وقد أكد ابن جني ما أوضحه هنا غير مرة(١٩).

وبذلك يتبين جليًا أن ابن جني يُعَوِّلُ على الشواذ في معـرفة حـقـائق الأصـول المفـروضـة، وفي الاسـتـدلال على أفكاره ومذاهبه، وترجيحها، كما أنه يستأنس ببعض هذه الشواذ ولبعضها الآخر، مما يعني أنَّ عدم طرد النحاة الظاهرةَ وعَدَمَ قياسهم إياها لا يعنيان أنها ظاهرة لاقيمة لها عندهم ولاحجة لهم فيهـا كما أنهمـا لا يعنيـان أنهم استـهـجنوا كُلَّ مـالم يَرْقَ عندهم ليكون مقيسًا معمولاً به، فقد اتضح أنَّه كما لهم في كثير من ذلك حُجَجٌ وأدلَّةٌ على الأصول والآراء والعلل.

ثانيًا: الظاهرةُ اللهجية عند ابن جني مفهومها ومنزلتُها في الاحتجاج

ينسب بعض المحدثين ابنَ جني إلى الخلْط بين اللغة واللهجة كما يَنْسبُ إليه بَعْضُهم الآخرُ إجازة القياس على كُلِّ ماكان لهجةً مستقلةً، وفي هذا وذاك مجانبة للصواب، فقد تميز الرجل بعويه العلمي السليم لقضية التعدد اللهجي، ومع ذلك يصفه الدكتور رمضان عبد التواب: لم تكن العلاقة بين اللغة واللهجة، وفي هذا الصَّدَد يقول الدكتور عبد التواب: لم تكن العلاقةُ بين اللغة واللهجة واضحةً في أذهان اللغويين العرب، ولذلك نجد بعضهم يخلط بينهما خَلْطًا فاحشًا، ويَعُدُّ اللهَجَات العربية للغات مختلفة وأنَّها كُلَّها حُجَّةٌ(٢٠)

ولم يترك هذا الباحث مجالاً للشك في أنه يقصد ابن جني، فأحال في الحاشية إلى باب عـقـده هذا الأخـيـر في كـتـابه (الخصائص) بعنوان «باب اختلاف اللغات، وكلُّها حُجَّةٌ(٢١)»، علمًا أن هذا الباب يتجلى فـيـه بوضـوح بالغ وعيُ ابن جني تَعَـدُّدَ اللهجات في العربية، واحترامُه استقلالَ

كلُّ لهجة عن الأخرى، فقد منع رَدَّ اللهجة بنظيرتها، فقال: «ليس لك أن ترد إحدى اللغتين بصاحبتها لأنها ليست أحقّ من رسيلتها بذلك[٢٢]»، فهذا إقرار من ابن جني بتميُّز كل لهجة تميُّزًا لا يسمح بتحكيم إحداها بالأخرى، ولكن ذلك لا يحول عنده دون وجود لغة موحّدة منسجمة ومتكاملة تنتمي إليها هذه اللهجات، ويمكن أن يتفاهم بها أبناء القبائل على اختلاف لهجاتهم، وهذا ما أشار إليه ابن جني بقوله: «إن قُلتَ: زَعَمْتَ أنَّ العربية تجتمع على لغاتها فلا تختلف فيها ،وقد نراها ظاهرة للخلاف ألا ترى إلى الخلاف في (ما) الحجازية والتميمية وإلى الحكاية في الاستفهام عن الأعلام في الحجازية، وترك ذلك في التميمية إلى غير ذلك؟ قيل: هذا القَدْرُ من الخلاف لقلّته، نَزارته مُحتَقَرٌ، غير محتَفَل به، ولا مَعْيَجٌ عليه، إنما هو في شيء من الفروع يسير(٢٣)» ففي هذا الكلام وسابقه يوضح ابن جني العلاقة بين اللغة واللهجة توضيحاً شبيهًا تمامًا بما يردده المحدثون من أن تميُّز كُلُّ لهجة من نظيراتها لايحول دون أن يتكون منهن لغةٌ موحّدةٌ، تذوب فيها الفوارق اللهجية على نحو يمكن أبناء مختلف اللهجات من التفاهم بهذه اللغة، وإذا ما اتضح ذلك أفليس من التجني أن يقال: إن ابن جني خَلَط خلطًا فاحشًا بين اللغة واللهجة. ولَعَلَّ الذي عزا ذلك إلى ابن جني أَخذَ بتأكيد أبي الفتح عَدَم رَدِّ اللهجة برسيلتها، وبتأكيده الاحتجاج بمختلف هذه اللهجات، وهذا الكلام يعبِّر به ابنُ جني عن وعيه استقلال كُلِّ لهجة عن الأخرى، واحترامه ذلك، ولا يريد أن كلَّ هذه اللهجات متساويةٌ في الاحتجاج لبناء قواعد العربية الفصحى، خلافًا لما فهمه بعض[٢٤] المحدثين عن ذلك، بدليل ما سيلاحظ بعد قليل من منعه القياسَ على بعض اللغات.

وقد أفاد ابن جني من تصوُّره العلمي السليم لقضية التعدد اللهجي في تفسير ظواهرَ لغوية مختلفة، وفي توجيه بعض القراءات الشاذة، فقد يتوقف في رَدِّ القراءة خشية أن تكون لغةً لم يَسْمَعْها، وهذا واضح في حديثه عن قراءة من قرأ[٢٥] «ونُزِل الملائكةُ» بتخفيف (نُزِّل) قال: «هذا غير معروف، لأن (نَزَلَ) لا يتعدى إلى مفعول به، فَيُبنى هنا للملائكة، لأن هذا إنما يجيء على (نَزَلَت الملائكةُ) و(نَزَلَتْ) غيرُ متعدٍّ - كما ترى - فإمَّا أنْ تكون لغةً طارئةً لم تصل إلينا، وإما أن تكون على حذف المضاف يريد: ونُزِلَ، نزولُ الملائكة، ثم حذفَ المضاف وأقيمَ المضافُ إليه مقامه[٢٦]» ولذلك نظائر(٢٧) يظهر فيها تَريُّث ابنِ جني في الحكم على القراءة خشية أنْ يكون ما فيها لغة لم تبلُغْهُ.

ومما فسَّره ابن جني في ضوء وعيه لقضيةَ التعدد اللهجي ظاهرةُ الترادف في

اللغة، وقال: «كُلَّما كَثُرَتْ الألفاظُ على المعنى الواحد، كان ذلك أولى بأن يكون لغات لجماعات، اجتمعت، لإنسان واحد من هنا وهنا(٢٨)» وفَسَّر ابن جني أيضًا ما خَرَج على أبواب النحاة التي ضبطوا بها أبنية الفعل الثلاثي المجرد في الماضي والمضارع، فقد اتبع ابنَ السراج في تفسير ذلك بتداخل اللغات، وعقد له بابا في (الخصائص) بعنوان (باب في تركُّب اللغات) قال فيه: «أعلم أن هذا موضع دعا أقوامًا ضَعُفَ نظرهم، وخَفَّت إلى تلقي ظاهر هذه اللغة أفهامهم أنْ جَمَعوا أشياء على وجه الشذوذ عندهم، وادَّعوا أنَّها موضوعةٌ في أصل اللغة على ما سمعوه بأخرةٍ من أصحابها، وأُنسوا ماكان يجب أن يذكروه وأضاعوا ماكان يجب أن يحفظوه، الا تراهم كيف ذكروا في الشذوذ ما جاء على (فَعِل يَفْعُل) نحو (نَعِم يَنْعُم) و(دِمْتَ تَدُوم) ومِتَ تَمُوت)... واعلم أن أكثر ذلك وعامته إنَّما هو لغاتٌ تداخلت، فتركّبت... وهكذا يجب أن يُعْتَقَد،، وهو أشبه بحكمة العرب(٢٩):»

ومما يظهر فيه وعي ابن جني قضيةَ تعدد اللهجات حديث(٣٠) عن تأثر لغات أبناء القبائل بعضهم بلغات بعضهم الآخر، مَدَى تمسك أحدهم بلغة قبيلته التي فطر عليها.

ومع تنبيه ابن جني على أنه لا يقاس إلا على ما كثُر، وفصُحَ من اللغات، لا يُبَيِّنُ دائمًا مَدَى إمكانية القياس على كَلِّ ما يذكره من هذه اللهجات، قال في باب اختلاف اللهجات وكلّها حجةٌ «:ليس لك أن ترد إحدى اللغتين بصاحبتها لأنها ليست أحَقَّ بذلك من رسيلتها، لكن غايةُ مالك في ذلك أن تتخير إحداهما فتقويَها على أختها، وهذا حُكْمَ اللغتين إن كانتا في الاستعمال، والقياس متدانيتين فأما أن تَقلّ إحدا هما جداً، وتكثر الأخرى جداً، فإنك تأخذ بأوسعهما روايةً، وأقواهما قياسًا، ألا تَرَاك لا تقول مررت بَك، ولا المالُ له، ومررت بَه ولاتقول أكرمتُكَسَ ولا أكرمتُكَش(٣١)» وقد أكد ابن جني غير مرة مبدأ العمل بأوسع اللغات استعمالاً كقوله: فأما قولهم: ما قام زيد، بل عمرو وابن عمرو، فالنون بدل من اللام، الا ترى إلى كثرة استعمال (بل) وقلة استعمال بَنْ، والحكم على الأكثر لا على الأقل(٣٢)» ومن هذا القبيل حديثه عن قراءة من قرأ (عَتَّى حين(٣٣) فقد أشار إلى أن هذيلا تَقلبُ حاى (حَتَّى) عينا ثم قال: فعلى هذا يكون (عَتَّى حين) ولكنَّ الأخذَ بالأكثر استعمالاً(٣٤)» وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن قول بني هذيل (عَتَّى) في (حتى) لغة قليلة لا يعمل بها ابن جني ولذلك(٣٥) نظائر بَيَّنَ فيها ابن جني أنه لا يبني إلا على ما كثُر وفَصُحَ من اللهجات، ومع هذا نجده كثيرًا مايعرض الظواهر اللهجية خلْوًا

ممَّا يدل على موقفه من القياس عليها، وهذا واضح في حديثه على إبدال بني هذيل ألف الاسم المقصور المضاف إلى ياء المتكلم ياء قال: «هذه لغة فاشية في هذيل وغيرهم أنْ يقلبوا الألف من آخر المقصور إذا أضيف إلى ياء المتكلم ياء[36]» ومن هذا القبيل صنيع ابن جني بلغة من جر[37] بـ (لعل) ولغة (أكلوني البراغيث)[38]، والموقف على الاسم المنون تنوين النصب بالسكون، ولغة من التزام ألف التثنية في كل المحال الإعرابية[40].

فهذه اللغات كلها اجتزأ ابن جني بعرضها، ولم ينبه على إمكانية القياس عليها وقد يشير أبو الفتح إلى موقفه من البناء على اللهجة إيماءً أو تصريحًا. أما الإيماء فكأن يستضعف اللهجة كقوله في إثبات ألف (ما) الاستفهامية مجرورة:

«هذه أضعف اللغتين، أعني إثبات الألف في (ما)[41] وكقوله: «تقول: ماقام إلا زيدًا أحدٌ، فتوجب النصب إذا تقدم المستثنى إلا في لغة ضعيفة[42]»، وقد يصف اللهجة بالشذوذ، كتعليقة على قولهم (يَجُد) بأنها «لغة شاذة[43]» وقد ينقل عن غيره وصف اللغة بالشذوذ كقوله: «حكى قُطْرُبٌ عن طيئ أنَّهم يقولون: كيف البنونَ والبناه، وكيف الإخوةُ، والأخواه، قال: وذلك شاذ[44]». وقد يصف ابن جني اللغة بالشذوذ مصرِّحًا بعدم القياس عليها كقوله: «ألا ترى أن من قال في: (قَصْعَة) وجَفْنَة): قَصَعَات، وجَفَنَات)، لم يقل في نحو (جَوْزة): (جَوَزَات)... فأما ما جاء عنهم من قول الشاعر[45].

أبو بَيَضَات رائحٌ متأوبُ
رفيقٌ بمسح المَنْكِبَيْن سَبُوحُ

فشاذ لا يعقد عليه الباب[46]»

ومعروف أنَّ هذا الذي وصفه ابن جني بالشذوذ، وعدم عَقْد الباب عليه، لغة لبعض العرب، ولذلك نظائر[47] صرَّح فيها ابن جني بعدم البناء على اللهجات الخاصة واصفًا إياها بالشذوذ، أو بالضعف، أو الاسترذال.

وقد يضطرب حكم ابن جني على الظاهرة بين اللهجة والضرورة كما في حديثه عن قولهم: رأيت الرجلا موقوفًا بالألف على الاسم المنصوب المعرف بـ «أل» فقد ذكر في (سر الصناعة) أن ذلك ضعيف لا يحتجُّ به بدعوة أنه (جاء في ضرورة الشعر، وليس بلغة مستقرة[48]) وأشار غير مرة[49] إلى أن هذه الظاهرة لغة ضعيفة، قال: «هذه اللغة في القلة، والضعف، كاللغة التي يُوَقِّفُ على مافيه لامُ التعريف في النصب بالألف نحو: رأيتُ الرجلا، وكلَّمتُ الغلاما»[51] فواضح أن ابن جني أكد في حديثه عن هذه الظاهرة أنها لغة، ولكنها لغة ضعيفة، كما أكد في مكان آخر أنها ضرورة، ولم يستقر كونُها لغةً، مما يشي بتناقض، واضطراب في صنيعه هذا.

فيما تقدم تَبَيَّن أن ابن جني وعى جيدًا قضية تعدد اللهجات في العربية، كما فهم العلاقة بين اللغة واللهجة فَهْمًا لايقل نُضْجًا عَمَّا جاء به المحدثون من علماء اللغة، وقد تَجَلَّى وعيُه هذا في توجيه بعض القراءات، وفي تفسير ظاهرة الترادف وتفسير ماخرج على ضوابط النحاة من أبنية الفعل الثلاثي المجرد في الماضي والمضارع وفي حديثه عن إمكانية انتقال العربي عن لهجته التي فُطِرَ عليها. وتَبَيَّن أيضًا أنه لا يقيس إلا على ما كَثُر وفَصُحَ من اللغات، ولكنه لم يكن دائمًا يبيِّن مدى إمكانية القياس على مايذكره من هذه اللهجات، وإن كان أحيانًا يُشيرُ إلى أنَّ هذه اللغة، أو تلك غَيرُ مقيسة تصريحًا، أو تلويحًا، كأن يَصِفَها بالضعف، أو الشذوذ، أو يَقْصُرها على ضرورة الشعر.

احالات وهوامش

(١) - انظر لذلك: مُصَنَّفات اللحن والتثقيف اللغوي ١٧ - ٣٦ للدكتور أحمد قدور، والنحو العربي والدرس الحديث ص٤٥ - ٥١ للدكتور عبده الراجحي، والنحو العربي في مواجهة العصر ص/٣٢ - ٣٥ للدكتور ابراهيم السامرائي .

(٢) - المنصف ١/١٠٧

(٣) - نفسه ١/١١٠

(٤) - الحج ٢٢:١٨

(٥) - المحتسب ٢/٧٦

(٦) - وعجز هذا البيت: وتقادمت بالحبس فالسوبان. انظر : ديوان لبيد ١٣٨

(٧) - المحتسب ٢/٧٧

(٨) - سر الصناعة ٢/٤٣٥ - ٤٣٦

(٩) - انظر: شرح الشافية ٢/٥٤، ٥٨

(١٠) - الفاتحة ١:٢ وانظر: إعراب القرآن للنحاس ١/١٨٠

(١١) - المحتسب ١/٣٧

(١٢) - المحتسب ١/٣٨

(١٣) - الخصائص ٢/٤٠٤

(١٤) - انظر: سر الصناعة ١/٣٦٨

(١٥) - المنصف ٢/٩٦ - ٧٠

(١٦) - سر الصناعة ١/١٧٧

(١٧) - التمام ١٣٢ - ١٣٣

(١٨) - سر الصناعة ١/١٧٨

(١٩) - انظر: الخصائص ١/١٦٠ - ١٦١، ٢٥٦ - ٢٥٧ ٢/٤٩١، ٥٢١٣، والمنصف ١/١٩١ - ١٩٢، ٢٧٧

(٢٠) -فصول في فقه اللغة العربية ٧٣

(٢١) - الخصائص ٢/١٠

(٢٢) - الخصائص ٢/١٠ (٢)

(٢٣) - /٢٤٣ - ٢٤٤

(٢٤) - كالشيخ محمد خصر حسين

الذي قال في كتابه (دراسات في العربية وتاريخها) ص٣٠ تتفاوت هذه اللغات بالجودة، وفصاحة اللهجة، وجميعُها مما يصح القياس عليه. قال ابن جني: اللغات على اختلافها كلُّها حجة، والناطق على قياس لغة من لغات العرب مُصيبٌ غيرُ مخطئ وغريبٌ من ذلك ما نجده عند الدكتور أحمد مكي الأنصاري في كتابه (سيبويه والقراءات) ٧٧

(٢٥) – الفرقان ٢٥:٢٥ وقد عُزيَتْ هذه القراءة إلى أبي عمرو وقراءة الجمهور (نُزِّل) انظر: البحر ٦/٤٩٤ ومعجم القراءات ٤/٢٨٣

(٢٦) – المحتسب ٢/١٢١

(٢٧) – نفسه ٢/٢١٤، ٢١٩ – ٢٢١، ٢٧٧

(٢٨) – الخصائص ١/٣٧٤

(٢٩) – الخصاص ١/٣٧٤ – ٣٧٦

(٣٠) – انظر: الخصائص ١/٣٧٠ – ٣٧٢، ٣٧٤، ٤٨٣، ٢/١٢، ٢٦، ٢٨ .

(٣١) – الخصائص ٢/١٠ – ١١ وانظر: سر الصناعة ٢٩٩ – ٢٣١ ومشكلات القياس في اللغة العربية ٢١٠ – ٢١١

(٣٢) – الخصائص ٢/٨٤

(٣٣) – في قوله تعالى (حَتى حين) يوسف ١٢:٣٥ و(عَتَّى حين) قراءة ابن مسعود انظر: الكشاف ٢/٤٦٨

(٣٤) – المحتسب ١/٣٤٣

(٣٥) – انظر: الخصائص ١/١٢٤ – ١٢٥، ٢/١٢ وسر الصناعة ١/٤٦

(٣٦) – المحتسب ١/٧٦

(٣٧) – انظر: سر الصناعة ١/٤٠٧ – ٤٠٨

(٣٨) – انظر سر الصناعة ٢/٤٤٦ – ٤٤٧ .

(٣٩) – انظر: سر الصناعة ٢/٥٢٢

(٤٠) – انظر: الخصائص ٢/١٥ – ١٧

(٤١) – المحتسب ٢/٣٤٧

(٤٢) – الخصائص ٣/٨٥

(٤٣) – سر الصناعة ٢/٥٩٦

(٤٤) – نفسه ٢/٥٦٣

(٤٥) – البيت المجهول النسبة. انظر: الخزانة ٨/١٠٢ – ١٠٥

(٤٦) – سر الصناعة ٢/٧٧٩، وأكد ما ذهب إليه هنا في (المنصف) ١/٢٢٥ .

(٤٧) – انظر: سر الصناعة ١/١٠٦ – ١٠٧، ٢٢٨ – ٢٣٠، ٢٣٣، ٢/٢١٩ – ٢٢١، ٥٥٩ .

(٤٨) – سر الصناعة ٢/٤٨٢ .

(٤٩) – انظر: سر الصناعة ٢/٤٧٠ – ٤٧٢، ٤٧٥ .

(٥٠) – سر الصناعة ٢/٤٧٥ .

(٥١) – سر الصناعة ٢/٤٧٥ .

مصادر البحث ومراجعه

- إعراب القرآن، لأبي جعفر النحاس. تح. د. زهير غازي زاهد ط٣ بيروت ١٩٨٨ .
- البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي .ط بيروت دون تاريخ .
- التمام في تفسير أشعار هذيل. لابن جني. تح . أحمد ناجي القيسي وزميله ط بغداد ١٩٦٢
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. لعبد القادر البغدادي تح . عبد السلام هارون ط١ ١٩٧٩ - ١٩٨٦ .
- الخصائص لابن جني . تح. محمد علي النجار ط٢ دار الهدى للطباعة والنشر - بيروت .
- دراسات في العربية وتاريخها لمحمد الخضر حسين دمشق ١٩٦٠ .
- سر صناعة الإعراب لابن جني. تح . د. حسن هنداوي ط١ دمشق ١٩٨٥ .
- شرح الشافية للرضي . تح. محمد نور زفزاف ورفيقه ط بيروت ١٩٧٥ .
- فصول فقه اللغة العربية للدكتور رمضان عبد التواب ط٢ القاهرة ١٩٨٣
- الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري ط بيروت ١٩٤٧ .
- لسان العرب لابن منظور ط١ دار صادر بيروت .
- مشكلات القياس في اللغة العربية. بحث الدكتور عبد الصبور شاهين في مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلد الأول العدد الثالث ١٩٧٠ .
- مُصنَّفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر الهجري للدكتور أحمد محمد قدور ط١ وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٦ .
- معجم القراءات القرآنية. إعداد د. عبد العال سالم مكرم، و د. أحمد مختار عمر ط١ جامعة الكويت ١٩٨٢ - ١٩٨٥ .
- المُنْصف في شرح تصريف المازني لابن جني تح. إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين ط١ وزارة الثقافة مصر ١٩٥٤ - ١٩٦٠ .
- النحو العربي والدرس الحديث للدكتور عبده الراجحي ط بيروت ١٩٧٩
- النحو العربي في مواجهة العصر للدكتور إبراهيم السامرائي ط١ بيروت ١٩٩٥ .

المخطوطات العربية في جمهورية أوزبكستان

د. محمد البخاري ❖

عند الحديث عن المخطوطات العربية الإسلامية الهامة في جمهورية أوزبكستان، لابد من أن يبدأ الحديث من النسخة الوحيدة والأصلية من مصحف عثمان بن عفان (رض) المحفوظة في مكتبة الإدارة الدينية، والتي يحتاج الحديث عنها إلى دراسة خاصة. وعن معهد أبي ريحان البيروني للاستشراق التابع لمجمع العلوم بجمهورية أوزبكستان، الذي سنتناوله بالحديث في هذه الدراسة، والذي يعتبر من أغنى وأشهر المؤسسات العلمية في عالم اليوم التي تحتفظ بنفائس التراث العلمي والأدبي المكتوب بلغات الشعوب الإسلامية.

(❖) د. محمد البخاري: باحث من سورية، أستاذ في جامعة طشقند، قسم اللغة العربية. له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

سطور من تاريخ أكبر معاهد المخطوطات في أوزبكستان

وكان المعهد قد تأسس في عام ١٩٤٣ كمؤسسة للبحث العلمي المتخصص، بديلاً عن قسم المخطوطات الشرقية الذي أحدثته سلطات الاحتلال الإمبراطورية الروسية، ضمن المكتبة العامة بطشقند عاصمة تركستان الروسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان لقسم المخطوطات الشرقية ذلك الفضل الكبير في جمع وحفظ ودراسة المخطوطات النفيسة التي كانت تعج بها المكتبات الخاصة ومكتبات المدارس الإسلامية (المقصود بمصطلح «مدرسة» في تركستان آنذاك مؤسسة للتعليم العالي، وتبدل مدلوله بعد الاحتلال ليحل مكانه تسميات أخرى كجامعة ومعهد. بينما لم يزل يطلق على المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية في المنطقة حتى اليوم اسم «مكتب») المنتشرة في مدن وقرى ما وراء النهر (آسيا المركزية اليوم) قبل اجتياح جيوش الإمبراطورية الروسية للدول التي كانت قائمة في ما وراء النهر آنذاك.

والهدف طبعًا من الإصلاحات الثقافية وإصلاحات نظام التعليم في المناطق التي خضعت للاحتلال الإمبراطوري الروسي، هو خدمة أهداف الاحتلال والضم وتبريره، وتدعيم السلطات الاستعمارية في المنطقة، والقضاء المخطط والمنظم على المؤسسات الثقافية، ومؤسسات التعليم التقليدية فيها، لتحل مكانها بالتدريج المؤسسات الثقافية ومؤسسات وأنظمة التعليم الاستعمارية.

وعرف المعهد في بداية تأسيسه باسم «معهد دراسة المخطوطات الشرقية»، وسرعان ما تبدل فيما بعد ليصبح في عام ١٩٥٠ «معهد المخطوطات»، إلى أن استقر أخيرًا في عام ١٩٥٧ على اسمه الحالي وهو «معهد أبي ريحان البيروني للاستشراق».

جهود أبناء المنطقة للحفاظ على تراث أجدادهم قبل الاستقلال

ورغم اختلاف أهداف تأسيس المعهد التي رمت إليها سلطات الاحتلال الإمبراطورية الروسية، الساعية إلى تكريس الاحتلال وتثبيت جذور السلطات الاستعمارية والاستيطان في المنطقة، وأهداف السلطات السوفييتية من بعدها، تلك السلطات التي تابعت سياسة الخداع والتمويه وإخفاء الأغراض الحقيقية على الشعوب الإسلامية الخاضعة لسلطتها. فقد استطاع المعهد منذ تأسيسه وحتى اليوم، أن يكون مدرسة علمية حقيقيّة وجادة تهتم بدراسة التراث الأدبي والعلمي المخطوط لشعوب آسيا المركزية، والشعوب الإسلامية بصورة عامة، والمحافظة على

التراث الضخم الذي تم جمعه من التلف والضياع، وتمكن المعهد من تحقيق وإصدار ونشر الدراسات عن المخطوطات المحققة، وإعداد القوائم البيبليوغرافية للمخطوطات التي يحتفظ بها في أوزبكستان حتى اليوم، وتصويرها على شرائح شفافة تسهل عملية نقلها واسترجاعها ودراستها بفضل الرعاية التي حرص عليها العاملون في المعهد من أبناء المنطقة انطلاقًا من إدراكهم للهدف العلمي الجليل الذي حرصوا عليه، وكأنهم كانوا على موعد مع القدر لتستخدم تلك الآثار الأدبية واللغوية والعلمية والتاريخية النفيسة المحفوظة في المعهد، وبتشجيع من القيادة الأوزبكستانية لإعادة كتابة تاريخ الشعب الأوزبكي، وشعوب المنطقة اليوم بعد استقلال جمهورياتها الخمس (أوزبكستان، وقازاقستان، وتركمانستان، وقرغيزستان، وطاجكستان)، والإسهام في تسليط الأضواء على حقائق تم تجاهلها عمدًا من تاريخ شعوب آسيا المركزية عبر القرون، وإحياء تاريخ الدول الإسلامية التي كانت في أوج ازدهارها يومًا ما، واستخلاص العبر من دروس وأسباب انهيار تلك الدول، في دراسات مبنية على أسس علمية متينة وواضحة ما كانت لتتم لولا ذلك الكنز التراثي الضخم الذي يحتفظ به معهد أبي ريحان البيروني إلى اليوم.

وبالفعل قام أتباع تلك المدرسة العلمية المتميزة عن مدارس الاستشراق الأخرى في العالم، من حيث الأهداف والمرامي، بأبحاث علمية شملت مختلف الاتجاهات العلمية، من التاريخ، إلى الأدب، وتاريخ العلوم، والثقافة، والمجتمع، مستمدة من تلك المخطوطات التي خلفها وراءهم علماء وجهابذة القرون الوسطى من آسيا المركزية وأنحاء أخرى من العالم الإسلامي.

حيث قام المعهد بإصدار نشرات، وفهارس تحدثت بشيء من الشرح والتفصيل عن تلك المخطوطات الأثرية التي تعدّ من المصادر العلمية النادرة، وهو ما تعترف به المراكز العلمية الأخرى في العالم، والأوساط العلمية المهتمة بدراسة تاريخ التراث المكتوب للشعوب العربية والإسلامية في كل مكان. ونتيجة للجهود العلمية المخلصة واعترافًا من الأوساط العلمية بتلك الجهود الكبيرة، حصل المعهد حتى في ظل الحكم السوفييتي في مطلع الثمانينات من القرن العشرين، على جائزة أبي علي حسين بن سينا الدولية، التي أنشأها الاتحاد السوفييتي السابق.

سطور من تاريخ المخطوطات في أوزبكستان

وتذكر المصادر التاريخية الحديثة أن أول ذكر لمجموعات التراث الأدبي والتاريخي والعلمي المخطوط المحفوظة في أوزبكستان اليوم، يرجع لسبعينات القرن التاسع عشر، الذي يصادف تاريخ تأسيس

أول مكتبة عامة في طشقند بعد الاجتياح والاحتلال والضم الإمبراطوري الروسي لأجزاء شاسعة من تركستان، وحوت المكتبة بين أقسامها المختلفة قسمًا خاصًا «للمخطوطات الشرقية» كما سبق وأشرنا، والمقصود «بالمخطوطات الشرقية» هنا عند المستشرقين الروس الدول الواقعة شرق أوربا، أي العالمين العربي والإسلامي، والقارتين الآسيوية والإفريقية، فجاءت التسمية «الاستشراق» رغم وقوع أوزبكستان في دائرته، لأن الاستعمار في تلك المرحلة كان في أوج ازدهاره، والدول الاستعمارية ومن بينها الإمبراطورية الروسية تتطلع وتتسابق للحصول على المزيد من المستعمرات في الشرق المغلوب على أمره، والاستشراق كان واحدًا من أدواته ووسائله وأسلحته الناجعة.

وهنا لا بد من أن أشير إلى حقيقة تاريخية لا تقبل الجدل، وهي أن تقاليد إقامة المكتبات العامة والخاصة وجمع المخطوطات والمحافظة عليها، فيما وراء النهر، كغيره من أجزاء العالم الإسلامي، تمتد بجذورها إلى فجر الإسلام والقرون الوسطى حيث شهد ما وراء النهر حضارة إسلامية مزدهرة. وتذكر المصادر التاريخية لتلك الحقبة الزمنية من تاريخ العالم الإسلامي، المكتبات الغنية التي تركتها الدولة السامانية (٢٠٤-٣٩٥/٨١٩-١٠٠٥)، والدولة الغزنوية (٣٦٦-٥٨٢)، والدولة التي أسسها الأمير تيمورلانك (٧٧١-٩١٢/ ١٣٧٠-١٥٠٦)، واستمر بها أحفاده من بعده وعرفت بدولة التيموريين، حتى سقوط آخر دولها في الهند على أيدي المستعمرين الإنكليز في نهاية القرن التاسع عشر، والدولة الشيبانية (٩٠٥-١٠٠٧/ ١٥٠٠-١٥٩٨). وفي المدن الإسلامية العريقة: بخارى شريف، ومرو، وسمرقند، وغزنة، وهيرات، وغيرها من الحواضر الإسلامية الشهيرة في القرون الوسطى.

وشهدت السنوات التي امتدت ما بين القرنين ١٧و١٩، في آسيا المركزية تشكل ثلاث دول، هي: (إمارة بخارى، وخانية خيوة، وخانية قوقند)، جمعت فيها المخطوطات في مكتبات القصور والمدارس، وفي مكتبات العلماء والمهتمين كمجموعات خاصة. وقد تعرض أ.أ. سيميونوف، لتاريخ تشكل مجموعة التراث المكتوب والمخطوطات النادرة لدى معهد أبي ريحان البيروني للاستشراق بإسهاب، في مقدمة المجلد الأول من فهرس «مجموعة المخطوطات الشرقية».[١] وتحدث عن تلك المجموعة بإسهاب كل من س. عظيم جانوفا، ود.غ. وفورونوفسكي في مقالاتهما الشاملة،[٢] إضافة لمقالات آ. أورونبايف،[٣] و ك. منيروف وغيرهم.[٤]

وفي عام ١٨٨٩ صدر فهرس صغير لتلك المجموعة التي كانت صغيرة أيضًا تحت اسم «مخطوطات مكتبة تركستان العامة: باللغات الفارسية، والعربية، والتركية»، وضعه ي.ف. كاليم. وضم شروحًا لـ ٨٧ مجلدًا فقط، إضافة لـ ١٢٦ عنوان كتاب مخطوط، تحدثت كلها بشكل خاص عن تاريخ تركستان، وإيران، والهند، توزعت إلى ٧٨ مخطوطة باللغة الفارسية، و١٩ مخطوطة باللغة العربية، و٢٩ مخطوطة باللغة الأوزبكية القديمة المكتوبة بالحرف العربي، قبل انتقال اللغة الأوزبكية إلى الحرف اللاتيني، ومن ثم إلى الحرف الروسي، ومرة أخرى إلى الحرف اللاتيني بالتدريج بعد الاستقلال.

وفي عام ١٨٩٥ تم في طشقند تأسيس نادي تركستان لهواة الآثار، الذي ضم في عضويته بعض المستوطنين الروس المهتمين بالمخطوطات وجمعها من أيدي أبناء المنطقة. وتسلم هذا النادي في عام ١٨٩٨ محتويات مكتبة محمد علي خليفة (دوكتشي إيشان) الخاصة، الذي أعدمته سلطات الاحتلال الروسية وصادرت ممتلكاته، وكان من بينها مكتبته التي احتوت على ١٩٤ مخطوطة، سلمت فيما بعد لمكتبة تركستان العامة.

وأخذت مجموعة المخطوطات تلك بالازدياد ولكن ببطء شديد، وضمت مخطوطات قيمة، كان من بينها نسخة من «جامع التواريخ» لرشيد الدين، التي نسخت أثناء حياته، من ضمن مجموعة جوره بيك، ونسخة من «ظفر نامة» لشرف الدين علي يزدي، المزركشة بمنمنمات رائعة، من ضمن مجموعة قاضي محيي الدين في طشقند، التي سبق وعرضها صاحبها في العاصمة الفرنسية باريس عام ١٨٩٧.

وبعد وصول البلاشفة إلى السلطة في روسيا، واحتلالهم لإمارة بخارى آخر دولة إسلامية مستقلة في تركستان عام ١٩٢٠، وقيام الاتحاد السوفييتي السابق. جرى تبدل ملموس في السياسة التي اتبعها الروس منذ بدايات اجتياحهم للمنطقة. وتبدلت سياسة عدم التعرض للأديان إلى حرب شعواء شنها الشيوعيون ضد الدين، وبدأت حملة واسعة لمصادرة وإتلاف الكتب الدينية، وكل ما كتب بالحرف العربي، ومعاقبة كل من يحاول إخفاءها. وتوجت تلك الحملة باستبدال الحروف العربية المستعملة آنذاك في الكتابة إلى الحروف اللاتينية. وأصدرت السلطات السوفييتية قرارًا في نيسان /أبريل عام ١٩٣٣، يقضي بحصر جهات استلام المخطوطات العربية والإسلامية المصادرة أم المقتناة بجهة واحدة هي المكتبة العامة. ومنذ ذلك التاريخ بدأت عملية حصر وجمع المخطوطات من جميع أنحاء أوزبكستان وحفظها في المكتبة العامة بطشقند. فوصل من بخارى جزء من مجموعة المخطوطات

الخاصة التي كان يملكها محمد بارس قبل وفاته في عام ٨٢٢/١٤١٩.

ومن المجموعات الخاصة التي تسلمتها المكتبة العامة في عام ١٩٣٤، : مجموعة المخطوطات التي كان يملكها رحمانوف وضمت ١٤٨ مجلداً مخطوطاً، ومجموعة أ. فطرت (عبد الرؤوف بن عبد الرحيم ١٨٨٦ - ١٩٣٧ أديب أوزبكي من أعضاء حركة التجديد المعروفة باسم «مجددي»، أعدمته السلطات السوفييتية) الخاصة وضمت ١٥٠ مجلداً مخطوطاً، وضمت مجموعة نادرة من المخطوطات النفيسة، والنسخة النمنغانية لـ «كودا تغو بيليك» التي خطها يوسف خاص حاجب بالاساغوني في القرن ١١ الميلادي، وكانت حتى تاريخ تسليمها غير معروفة لاللمستشرقين السوفييت ولا للمستشرقين الأجانب.

وفي نفس العام ١٩٣٤ أيضاً تسلمت المكتبة مجموعة المخطوطات الخاصة التي كان يملكها خ. ظاريبوف وضمت ٤٠ مجلداً مخطوطاً، وفي عام ١٩٣٦ تسلمت المكتبة من ورثة الكتبي البخاري شرف جان مخدوم «ضياء» الذي توفي في عام ١٩٣٥، مجموعة من المخطوطات القيمة بلغ مجموعها حوالي ٣٠٠ مجلداً مخطوطاً، ومن بينها كانت مخطوطة كتاب (« شرف نامة إي شاهين» - «عبد الله نامة») التي كتبها حافظ تانيش البخاري في القرن ١٦، و(«مجموعي مراسلات» - «مجموعة رسائل»)، كانت قد وجهت إلى قصر التيموريين في هيرات، وخاصة للشاعر الكبير علي شير نوائي. إضافة لفهرس كتبه شريف جان مخدوم بخط يده واحتوى على معلومات كاملة عن مجموعته من المخطوطات.

وشمل قرار تركيز تواجد المخطوطات في قسم المخطوطات الشرقية وحفظها بالمكتبة العامة الحكومية بطشقند، معهد أوزبكستان للبحوث العلمية بمدينة سمرقند، ومكتبات إمارة بخارى، وخانية خيوة وغيرها، التي قامت بدورها أيضاً بتسليم ما بحوزتها من المخطوطات الإسلامية إلى قسم المخطوطات الشرقية بالمكتبة الحكومية العامة بطشقند. ولا أعتقد بأن أحداً يختلف معي في أنه كان لتلك الخطوات التي اتبعت آنذاك، فضل كبير في حفظ ذلك التراث الإسلامي الكبير من العبث والضياع والتلف، وما كنا لنستطيع تسميته اليوم وبحق كنز كنوز المخطوطات العربية والإسلامية في العالم.

مجمع العلوم بجمهورية أوزبكستان والمخطوطات

بعد تأسيس المجمع العلمي في جمهورية أوزبكستان عام ١٩٤٣، زاد الاهتمام بالمخطوطات التراثية في

الجمهورية. ولكن الاهتمام هذه المرة كان من الناحية الأكاديمية البحتة. فأنشأ المجمع العلمي لهذا الغرض معهدًا لدراسة المخطوطات الشرقية في نفس العام، وتبعته جملة من الإجراءات الهامة وجهت ليس للحفاظ على التراث المكتوب ودراسته وحسب كما كانت الحال في السابق، بل لترميم تلك المخطوطات وإصلاح ما فسد منها بفعل الإنسان وعامل الزمن إضافة لدراستها، والأبعد من ذلك التوسع في جمع الجديد والمزيد منها عن طريق الشراء المباشر من المواطنين، بعد أن زال الخوف من العقاب الصارم الذي كان يتعرض له كل من يعثر بحوذته على أي كتاب أو مخطوط ديني كتب باللغة العربية أو بالحروف العربية، كما كانت الحالة في السنوات الأولى للسلطة السوفييتية بفعل السياسة المعادية للأديان، والتي كانت السبب المباشر لفقدان أعداد هائلة من الكتب المخطوطة التي اعتاد السكان الاحتفاظ بها في بيوتهم. وحدث هذا عندما شنت السلطات السوفييتية حملتها الشعواء ضد الدين ورجال الدين، وأماكن العبادة في تركستان المحتلة، ضمن الجهود التي بذلتها لفرض سيطرتها والحكم السوفييتي الجديد على مستعمرات الإمبراطورية الروسية السابقة والتوسع عن طريق كسب المزيد منها، عندما أقدمت على احتلال إمارة بخارى آخر الدول المستقلة في المنطقة عام ١٩٢٠.

وهنا لا بد من الإشارة إلى ناحية هامة من تاريخ الاستشراق الروسي في تلك المرحلة، والذي كان منصبًا أساسًا على خدمة المصالح الاستعمارية كما سبق وذكرت، إضافة لخلق الأرضية التي احتاجتها سلطات الاحتلال السوفييتية لإحكام قبضتها على المنطقة عن طريق التجزئة والتقسيم، تحت ستار حجج واهية، منها الفرز القومي وحق تقرير المصير لشعوب المنطقة! والتي كان من ثمارها الجمهوريات المستقلة الخمس المعروفة اليوم.

جهود المعهد في جمع المخطوطات

ومن أجل الحصول على المزيد من المخطوطات، قام المعهد بتنظيم حملات سنوية، على شكل إرسال بعثات من العاملين في المعهد إلى مختلف ولايات الجمهورية، للبحث عن مخطوطات جديدة بقيت سليمة في حوذة السكان وإقتنائها منهم عن طريق الشراء، وشملت جهود البحث والاقتناء في تلك المرحلة ليس المخطوطات القديمة وحسب، بل ووسعت لتشمل المطبوعات المطبوعة في المطابع القديمة بتقنية الطباعة على الحجر. ولم تزل اللجنة الدائمة لاقتناء المخطوطات والمطبوعات الأثرية في معهد أبي ريحان البيروني للاستشراق قائمة حتى اليوم. رغم تبدل الظروف الاجتماعية والاقتصادية بعد الاستقلال، وحصول

المواطنين وللمرة الأولى منذ أكثر من قرن من الاحتلال، على حرية التنقل والانتقال والسفر التي يتمتع بها الشعب الأوزبكستاني اليوم، وبعد الستار الحديدي القائم الذي فرضته السلطات السوفييتية عليه حوالي الثمانية عقود متتالية، حرمت خلالها الأوساط العلمية والأدبية والثقافية من إقامة أية صلات مباشرة مع زملائهم في الخارج، وكانت كل الصلات محكومة من قبل موسكو وعبرها فقط. ولكن الوضع الجديد بعد الاستقلال أدى إلى تسرب المزيد من المخطوطات الهامة التي كانت لم تزل في حوزة المواطنين إلى الخارج، سعيًا من أصحابها للحصول على المال دون تقدير للآثار السلبية الكبيرة على التراث الثقافي الوطني وضياع تلك الآثار القيمة التي بحوزتهم، وانتقالها من موطنها الأصلي كسلعة يستخدمها تجار ومهربي العاديات لتلبية حاجات المترفين من الهواة في العالم الغني والدول المتقدمة، بدلاً من معاهد البحوث والدراسات العلمية.

ورغم الانخفاض الواضح والمتصاعد في أعداد المخطوطات والكتب الأثرية التي يقتنيها المعهد اليوم، يلاحظ أن لجنة المقتنيات تصادف في عملها اليوم بعض المخطوطات النادرة، ومن بين تلك المخطوطات الهامة التي اقتناها المعهد خلال السنوات الأخيرة: النسخة الكاملة من مخطوط «القانون في الطب» وتضم الكتب الخمسة التي تعدّ من أهم أعمال الشيخ الرئيس العلامة حسين بن سينا، ويعود زمن نسخ تلك المجلدات إلى بدايات القرن ١٤ الميلادي. ونسخة من كتاب «كالاندار نامة» الذي يشرح نظرية التصوف، نسخ خلال القرن ١٤ الميلادي أيضًا، و «ديوان أصلي» الذي يتضمن مجموعة شعرية للشاعر الخوارزمي مؤنس، تم نسخه في القرن ١٩ الميلادي.

مكتبة المخطوطات

وتحتوي مكتبة المخطوطات في المعهد وحدها اليوم على أكثر من ١٨ ألف كتاب مخطوط قديم، من بينها حوالي ٤٠ ألف نسخة كتبت بالحروف العربية وباللغات العربية، والفارسية، والتركية، خلال المدة الممتدة ما بين القرنين ١٠ و ٢٠ الميلاديين. إضافة لمجموعة كبيرة من الوثائق الرسمية، تضم أكثر من ٢٠٠٠ نسخة أصلية من الوثائق الرسمية، ووثائق الوقف الإسلامي، والدعاوي الشرعية وغيرها من وثائق المرحلة الممتدة من القرن ١٥ وحتى مطلع القرن ٢٠، بما فيها وثائق رسمية لإمارة بخارى، وخانية خيوة، ومن المجموعات التي كانت بحوزة فياتكين وغيره من المهتمين بالتراث المكتوب لمنطقة آسيا المركزية. وأكثر من ٣٠ ألف كتاب طبع على الحجر، وكتب أخرى طبعت بطريقة صف الحروف اليدوية؛ ومن بينها

مطبوعات صدرت في الهند، وإيران، وتركيا، وتتارستان، وغيرها من الدول. إضافة للمجموعة الكاملة لإصدارات مطابع آسيا المركزية، خلال المدّة الممتدة من سبعينات القرن التاسع عشر وحتى عشرينات القرن العشرين وتشمل ما صدر في مطابع كاغان (إمارة بخارى)، وخانية قوقند، وسمرقند، وفرغانة (سكوبيليف سابقًا)، وطشقند، وخانية خيوة.

وبناء على قرار مجمع العلوم تم في عام ١٩٩٩ دمج معهد حميد سليمان للمخطوطات بمعهد أبي ريحان البيروني للاستشراق، وسلمت للأخير مجموعة المخطوطات التي كانت بحوزة المعهد المذكور والتي تضم حوالي ٢٥ ألف نسخة مخطوطة، و١٢،٦٠٠ كتاب مطبوع على الحجر.

ومن المخطوطات النادرة المحفوظة في المعهد اليوم النسخة الأصلية من «تاريخ الطبري»، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، المتوفى عام ٣١٠هـ الموافق ٩٢٢م، والنسخة الأصلية لترجمته الفارسية لمترجم مجهول من بخارى. ونسخة من كتاب «تجارب الأمم» نسخ عام ٥٩٥هـ الموافق لعام ١١٩٩م، لابن مسكويه، المتوفى عام ٤٢٠ هـ الموافق لعام ١٠٢٠م. و«التاريخ الكامل» لابن الأثير المتوفى عام ٦٣٠ هـ الموافق لعام ١٢٣٢م. و«جامع التواريخ» لرشيد الدين بن عماد الدولة، و«تاريخ بخارى» لأبو بكر محمد بن جعفر النارشاهي، والنسخة الأصلية من مخطوطة «مهمان نامة بخارى» لفضل الله بن روزبهان، و«بابور نامة». وفي الأدب: مخطوطات الفردوسي، وسعدي، ودهلوي، وجامعي، وعلي شير نوائي، وجلال الدين رومي، وعمر الخيام، ومحمد بن سليمان فضولي البغدادي، والزمخشري، ومحمود القشقاري. وفي العلوم نسخ من مخطوطات أبي بكر الرازي، وأبي نصر الفارابي، وأبي ريحان البيروني، وابن سينا، وياقوت الحموي.

الجهود المبذولة لتحقيق المخطوطات

وتقوم الكوادر العلمية الخبيرة والمتخصصة في مجالات الدراسات العربية، والفارسية، والتركية، والهندية، والصينية، وخبراء مجربون لهم خبرة طويلة في مجال دراسات التراث الأدبي الإسلامي ومخطوطاته، بمعهد أبي ريحان البيروني، وغيره من مؤسسات التعليم العالي ومراكز البحث العلمي في الجمهورية، ومن بينها جامعة طشقند الحكومية للدراسات الشرقية، والجامعة الإسلامية الحكومية، والجامعة القومية الأوزبكية وغيرهم،

بدراسة وتحقيق المخطوطات الإسلامية، ويعكفون جميعًا على متابعة دراسة وتحقيق تلك الثروة الكبيرة من المخطوطات العربية والإسلامية.

ومن المعروف أن عملية دراسة المخطوطات الإسلامية في أوزبكستان كانت قد بدأت في الثلاثينات من القرن العشرين، خلال زمن حفظ بعض تلك المخطوطات في المكتبة العامة بطشقند، حيث بدأت أعمال الوصف العلمي للمخطوطات فقط، وحتى عام ١٩٤٣ تم إنجاز فهارس للمخطوطات التي بحوزتها تقع في أربعة مجلدات. نشر المجلد الأول منها عام ١٩٥٢، والمجلد الرابع في عام ١٩٥٧. واستمر إصدار سلسلة الفهارس بعد تأسيس معهد الاستشراق حيث تم فيه إعداد سبع مجلدات أخرى من فهرس «مجموعة المخطوطات الشرقية»، وتم إصدار المجلد الأخير الحادي عشر في عام ١٩٨٧. وشملت المجلدات التي صدرت وصوفًا لـ ٧٥٧٤ مخطوطة، من بينها أكثر من ٣٠٠٠ مخطوطة أصلية تتضمن حوالي ٢٠٪ باللغة التركية، و٤٠٪ باللغة العربية، و٤٠٪ باللغة الفارسية.

وتضمنت الدراسات الوصفية التي قامت بها مجموعة كبيرة من المتخصصين كما سبق وأشرنا في مجالات الدراسات العربية والإيرانية، والتركية، أمثال: سيمينوف، وفورونوفسكي، وأورونبايف، وإيبيفانوفا، وجليلوفا، وأدنالوف، وبيلياييف، وبيتغير، وجوكوف، وكونونوف، وميكلوخو – ماكلايا، وساليه، وسميرنوفا، وتفيريتينوفا، وتشخوفيتش، وشميدت، وعبد الله ييف، وعبد الصمادوف، وعزيز زادة، وعظيم جانوفا، وأكمالوف، ووهابوفا، وولدانوف، وفولوشينا، ودوبروفسكايا، وزافادوفسكي، وذوننونوف، وقاضي بيردوف، وقيوم وف، ومنير وف، ونعماتوف، وبولياكوفا، وريزاييف، وتاللاشوف، وحمراييف، وحكمة الله ييف، ويوسوبوفا وغيرهم. ولكن هذا المشروع العلمي الكبير ومع الأسف الشديد توقف عن العمل منذ عام ١٩٩٠ بسبب الصعوبات المالية التي لم يزل يعاني منها المشروع.

ورافق صدور سلسلة فهارس «مجموعة المخطوطات الشرقية» إصدار مجموعة من الفهارس المتخصصة، تضمنت وصفًا لمخطوطات علماء، وأدباء مسلمين كبار أمثال عبد الرحمن جامعي[٥]، وعلي شير نوائي[٦]؛ وخسراو دهلوي[٧]، وأبو نصر الفارابي[٨]، وأبو علي بن سينا[٩]، وتم كذلك إصدار فهرس خاص للمؤلفات التي تناولت تاريخ مرحلة الاحتلال الروسي لآسيا المركزية[١٠]، وآخر فهرس منها خصص للمؤلفات التي تناولت تاريخ الطريقة الصوفية النقشبندية[١١].

التعاون الدولي لتحقيق المخطوطات العربية الإسلامية في أوزبكستان

كما وجرت بعض المحاولات لإحياء المشروع بعد الاستقلال لمتابعة إصدار «مجموعة المخطوطات الشرقية» بالتعاون مع المستشرق الألماني البروفيسور يو. باولا. وجمعية التعاون التقني الألمانية وجامعة مارتين لوتير بمدنية هالليه، وبعض الجهات الأخرى لم تؤد كلها إلى نتائج ملموسة. ومع ذلك فقد جرت محاولات ناجحة بالتعاون مع المختصين من دولة الإمارات العربية المتحدة صدر بنتيجته فهرس للمخطوطات باللغة العربية[١٢]، وبالتعاون مع المختصين الإيرانيين أسفرت عن إصدار فهرس واحد عن المخطوطات التاريخية باللغة الفارسية[١٣]. وكانت آخر ثمار العمل المشترك إصدار «المعجم المفهرس للمخطوطات العربية الإسلامية في طشقند عاصمة جمهورية أوزبكستان» في أحد عشر مجلداً ببيروت، بإسهام من مؤسسة كاللو هولدينغ التي يملكها المستثمر اللبناني مروان كاللو ولها استثمارات ناجحة في أوزبكستان[١٤].

ويحتوي هذا العمل الكبير، الذي ترجمه إلى اللغة العربية أ.د. نعمة الله إبراهيم وف، وأ.د. تيمور مختار وف، ود. راميل شاكيروف، ثمرة جهود متواصلة لمجموعة كبيرة من العلماء استمرت نحو نصف قرن من الزمن وتضمنت وصفاً للمخطوطات، تشمل عنوان المخطوطة، واسم مؤلفها، وملخصاً عن محتواها، وتاريخها، واسم ناسخها مع تاريخ النسخ، وتضمنت أبواب المجلدات العناوين التالية:

المجلد الأول: تاريخ الطبري، ومروج الذهب ومعادن الجوهر، والكامل في التاريخ، وعلم الأنساب، وتاريخ إيران، ومراسلات رسمية، ورحلات ومذكرات، وقواميس تعليمية، وقاموس عربي - طاجيكي، وعلم الفلك، والعلوم الطبية، والوافي في النحو، وفهرس بأسماء النساخ.

المجلد الثاني: مخطوطات أدبية ونثرية، وقصيدة «بانت سعاد»، والعقد الفريد، وشاه نامة، والقصيدة النفسية، ورباعيات عمر الخيام، وديوان خاقاني، ومجنون ليلى.

المجلد الثالث: مخطوطات فلسفية، وفي التصوف، وأرسطوطاليس، ونوادر وحكم تنسب إلى أفلاطون، ورسالة جواز السائرين، وشجرات النسب، وسلسلة الأولياء ورسائل منوعة، ومقامات.

المجلد الرابع: قصص الأنبياء، والسيرة النبوية، وغزوات النبي (ص)، المعراج، والخلفاء الراشدين، والقرآن الكريم: تفسيره وقراءته، والحديث النبوي الشريف وشرحه، وسير الفقهاء، وفتاوى في الإرث والصيام والزواج وغيرها.

المجلد الخامس: تاريخ الطبري، وشجرات سلسلة النسب، وتاريخ آسيا الوسطى، وتاريخ الهند، وتاريخ تركستان الشرقية، وكتب في السير والتراجم، ومؤلفات في التاريخ والجغرافيا، وسير حياة عدد من الأعلام، وفي الأدب الرفيع، وفي الأدب الشعبي، ورسالة في الحروف ومعانيها، وفي علم النبات والحيوان، ومئة سؤال طرحها أعرابي، وتفسير بعض السور القرآنية، وبعض قواعد الهمزة، ورسالة في إثبات النبوة.

المجلد السادس: زبدة التواريخ، والجغرافية التاريخية، وعلم الهيئة، ورسائل في الطب، وقصائد وغزليات، وفي التعليم، والقرآن الكريم: نصوص وقراءة، والتحفة المرسلة إلى النبي (ص).

المجلد السابع: روضة الصفاء في سيرة الأنبياء والملوك والخلفاء، وشجرة نسب ملوك خوارزم، وتاريخ خوارزم، وفي الأدب والشعر، وقصة يوسف وزليخا، ودواوين شعر، وفي العلوم الخفية، ورسائل في الطب، وفي تفسير القرآن الكريم، وفي التصوف.

المجلد الثامن: تاريخ الطبري، ونظام التواريخ، وفي تاريخ الهند، وفي سير وتراجم الحياة، وعجائب الحياة، وعجائب البلدان، وفي الرسم والخط.

المجلد التاسع: التاريخ، ومذكرات ورحلات، وسير ذاتية، والأدب الروائي، ونظرية الأدب، والإنشاء، والقواعد، والطبيعيات، وعلم التنجيم والفلك، وعلم الحيوان، والفيزياء، وعلم المعادن، والعلوم الدفينة، والطب، والجغرافيا وعلم الفضاء، والفلسفة، وتاريخ الدين الإسلامي، والمذهب الصوفي، والطقوس والأدعية، والمراسلات.

المجلد العاشر: التاريخ والعلوم المتقاربة، وجامع التواريخ، وتاريخ آسيا الوسطى، وتيمور نامة، ومراسلات، وعلم القواميس، والمعجم الرشيدي، ونظم الشعر، والظواهر الطبيعية، والطب البيطري، وفي الفقه.

المجلد الحادي عشر: الجزء الأول: عجائب القصص، وتاريخ آسيا الوسطى، وتاريخ تركيا، وتاريخ الهند، ووثائق رسمية، والعلوم الطبيعية، وعلم الفلك، والبيطرة، وعلم المعاجم، وتفسير القرآن الكريم.

الجزء الثاني: المذاهب الإسلامية، وعلم الدين الشفهي، وتحفة السلطان، والشعائر الدينية، والتصوف.

ومن نظرة متفحصة للمواضيع التي تناولتها المخطوطات آنفة الذكر في المجلدات الـ ١١ من المعجم، نرى أنها تناولت كافة المجالات العلمية المعروفة آنذاك، وهي: التاريخ، وتاريخ الأديان،

والفلسفة، وحكايات الرحالة، وتراجم، ورسائل، ونظرية اللغة والأدب، والعلوم الحية كالرياضيات، والفلك، والفيزياء، والكيمياء، والمعادن، وعلم الحيوان، والطب، والجغرافيا والكون، والفنون كالموسيقى، والخط العربي، والحرف اليدوية، والرياضة، والشعر، والنثر، والفلكلور، والتصوف، والموسوعات الخ.

تراث الأجداد وليس المخطوطات الشرقية!

ودراسة تراث الأجداد، وليس الاستشراق كما تشير المراجع الروسية لم تنحصر في دراسة التراث الفني لعلماء ما وراء النهر طيلة زمن الاحتلال الروسي والسوفييتي من بعده، وفق المدخل العلمي للاستشراق الذي يخدم المصالح الاستعمارية للامبراطورية الروسية، والتي قام بها المستشرقون الروس الذين قدموا لطشقند خصيصًا لهذا الغرض، والمستوطنون من أبناء القوميات الأخرى في الإمبراطورية الروسية، وكان الهدف منها التعرف على عادات وتقاليد ونقاط ضعف الشعوب المحتلة لتسهيل مهمة السيطرة عليها، وحكمها، ونهب خيراتها، وسلبها شخصيتها وثقافتها وتاريخها. بل كانت عكس ذلك تمامًا بعد أن تغير الوضع منذ دخول أبناء المنطقة عالم الدراسات «الشرقية» حتى خلال الحكم السوفييتي، حتى أنه تبدلت واختلفت نظرتهم تمامًا عن نظرة المستشرقين الروس، وحتى في فهم مصطلح «الاستشراق» بشكل عام. فهم عندما يتناولون بالبحث المخطوطات التراثية القديمة، فهم يتناولون أعمال علماء كبار من أجدادهم المسلمين الذين حملوا يومًا ما عبء التقدم الحضاري في العالم الإسلامي خدمة للإنسانية جمعاء. وزاد هذا المفهوم وضوحًا بعد استقلال جمهورية أوزبكستان، وأصبحت تلك الكنوز العلمية التي حفظها القدر وجهود البعض من التلف والضياع، الشاهد الحي والملهم لإعادة كتابة تاريخ ليس أوزبكستان وحسب، بل وآسيا المركزية، وأنحاء كثيرة من العالم الإسلامي المعاصر، وتنقيته من الشوائب والتحريف الذي لحق به خلال أوقات عصيبة تعرضت لها الشعوب المحتلة في المنطقة، وتعرض خلالها تاريخهم إلى كل أنواع البلع والاستيعاب والتزييف وطمس الشخصية والذات القومية والثقافية.

النظرة الجديدة من تحقيق تراث الأجداد

وجاءت الدراسات والبحوث اليوم مختلفة عن دراسات المرحلة الاستعمارية التي خضعت لها آسيا المركزية، فأخذت تلقي الضوء على الحقائق التاريخية، وعلى تاريخ العلوم والثقافة، التي عاشها هذا الجزء الكبير والهام من العالم الإسلامي

حتى مطلع القرن العشرين، من خلال التعليقات العلمية والشروحات لمضمون التراث الغني الذي تحفظه صفحات المخطوطات التراثية، وتدقيق الترجمات والنصوص النقدية. وتحقيق التراث في العلوم الحية، التي كتبها الخوارزمي، والفارابي، والبيروني، وابن سينا، وألواغ بيك وغيرهم من كبار العلماء المسلمين. في محاولة جادة لإعادة كتابة تاريخ المنطقة من منظور جديد يعتمد الأساليب العلمية الموثقة، ابتداءً من المصادر المبكرة التي تتحدث عن تاريخ نشر الدين الإسلامي الحنيف في ما وراء النهر (آسيا المركزية اليوم)، وبالتحديد مخطوطتي («تاريخ الطبري»)، و«تاريخ بخارى» نار شاهي). إضافة للمخطوطات التي كتبها مؤلفون عاصروا الأمير تيمور والتيموريين من بعده وصولاً للمخطوطات التي تتحدث عن تاريخ (الخانات) الإمارات الثلاث في المنطقة (قوقند، وخيوة، وبخارى) حتى نهاية القرن ١٩. وإصدارها في سلسلة خاصة، إضافة للسلاسل الأخرى التي تتحدث عن تاريخ الأدب، والفن، والجغرافيا، ومذكرات الرحالة وغيرها من المخطوطات. مع متابعة إصدار الفهارس الموضوعية للمخطوطات الإسلامية، التي صدر منها حتى الآن مجلدان الأول وتضمن المخطوطات في التاريخ[١٥]، والثاني وتضمن المخطوطات في العلوم الحية[١٦].

وتبقى التساؤلات الأكثر أهمية هنا، على من يقع واجب متابعة تلك الدراسات التي يقوم بها العلماء في أوزبكستان؟ وما هو الدور الذي يجب أن تلعبه المؤسسات العلمية ومراكز البحث العلمي والعلماء في العالمين العربي والإسلامي؟ وهل يجوز أن تقوم أوزبكستان التي لم يمض على استقلالها العقد الواحد فقط وحدها بتمويل مشروع حضاري كبير يخص ليس أوزبكستان وحدها بل والعالمين العربي والإسلامي، لا بل والحضارة الإنسانية بأكملها؟

وللإجابة على جزء بسيط من تلك التساؤلات، نقول: يخطئ من يظن أن أوزبكستان سستفرط يومًا ما بهذا الكنز الكبير الذي خلفه للإنسانية أجدادهم البررة، ويخطئ من يظن أن علماء أوزبكستان سيتهاونون في المحافظة على ذلك التراث الغني ودراسته ونشره ليكون في خدمة الإنسانية جمعاء نقيًا صافيًا من الشوائب في عصر العولمة الثقافية وتداعياتها. والإسهام بنظرنا يمكن أن يكون في التعاون العلمي الصادق والمشترك بين المؤسسات العلمية الحكومية وشبه الحكومية في الدول المعنية للقيام بالدراسات والأبحاث العلمية المشتركة، وإيفاد وتبادل الباحثين العلميين، وفي التمويل المشترك. فإمكانيات البعض هي

أكبر من إمكانيات البعض الآخر وهذا ليس بسر، والقاعدة العلمية التي تملكها أوزبكستان رغم حاجتها لبعض التقنيات الحديثة، يمكن أن يحسدها عليها البعض الآخر، ولكن علماءها لا يحتكرونها عن الآخرين. وبالحوار الثقافي بين الأمم الذي يتم عن طريق احترام ثقافة الآخر وتطلعاته الثقافية القومية، تكون العولمة الثقافية في عالم متعدد الثقافات تثري وتغني بعضها البعض. لا في عالم تفرض فيه ثقافة الأقوى، وتطمس وتحرف فيه ثقافة الضعيف اليوم، القوي بالأمس. وأعتقد أن الرد الحقيقي يكمن في العمل الجاد لا بالتمنيات وحدها.

الهوامش

١) مجموعة المخطوطات الشرقية لأكاديمية العلوم الأوزبكستانية. طشقند، ١٩٥٢.

٢) عظيم جانوفا س.ا. وفورونوفسكي د.غ: مجموعة المخطوطات الشرقية لأكاديمية العلوم الأوزبكستانية. خزائن الاستشراق للمكتبات الكبرى. م، ١٩٦٣، ص ١٠٠ - ١٢٧. (باللغة الروسية).

٣) أورونبايف أ. إعداد الفهارس، الأعمال التمهيدية ودراسة التراث المكتوب لشعوب الشرق في معهد الاستشراق بمجمع العلوم الأوزوبكستاني/ مواد لقاء العمل الاتحادي حول مشاكل علم المكتبات الشرقية. ل. ١-٤ آذار/مارس ١٩٨٨. ص ١٣٤ - ١٤٦؛ (باللغة الروسية)- وأيضاً في: (أوزبكستان مستقيلليغي وشرق شوناصليك نينغ دولزارب موامّولاري» العلوم الاجتماعية في أوزبكستان (OHY). ١٩٩٢ رقم ٧ - ٨. ص ٣٧-٤١. (باللغة الأوزبكية).

٤) ب. أورونبايف، ك. منان وف: أبو ريحان بيروني نامادیغي شرق شوناصليك إنستيتوتي ٥٠ يوشدا/OHY .١٩٩٣، رقم ٨ ص ٥٠-٥٧. (باللغة الأوزبكية).

٥) إعداد وتحرير: أورانبايف أ. بيفانوفا ل.م. طشقند، ١٩٦٥. (باللغة الروسية).

٦) إعداد وتحرير: منيروف ق. نصيروف أ. طشقند، ١٩٧٠. ومنيروف ق. حكيم وف م. طشقند، ١٩٨٦. (باللغة الروسية).

٧) إعداد وتحرير: مؤمينوف ق. طشقند، ١٩٧٥. (اللغة الروسية).

٨) إعداد وتحرير: قاضي بيردييف أ.ل. طشقند، ١٩٧٥. (باللغة الروسية).

٩) إعداد وتحرير: وهاب وف ب. أ. طشقند، ١٩٨٢. (باللغة الروسية).

١٠) إعداد وتحرير: بيبيفانوفا ل.م طشقند، ١٩٦٥. (باللغة الروسية).

١١) إعداد وتحرير: بابا خان وف شمس الدين، وعبد العزيز منصور. طشقند، ١٩٩٢. (باللغة الروسية).

١٢) إعداد وتحرير: الدكتور عبد الرحمن فرفور، الدكتور محمد مطيع الحافظ، تقديم أ. أورونبابيف و ك. منير وف، دبي، ١٩٩٥. (باللغة العربية).

١٣) إعداد وتحرير: أورانبابيف أ.، وسيد علي معجاني، وموسوي يف ش.، طهران، ١٩٩٧. (باللغة الفارسية).

١٤) الإشراف: أ.د. عصام الدين أورنبايف، ولاريسا بيبيفانوفا. هيئة الترجمة من الروسية إلى العربية: أ.د. نعمة الله إبراهيم، د. تيمور مختار، د. راميل شاكر. تدقيق اللغة العربية: روحي طعمة. دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٠. (باللغة العربية).

١٥) إعداد وتحرير: يوسوبوف ف.د.، وجاليلوف ر.، طشقند، ١٩٩٨. (باللغة الروسية).

١٦) إعداد وتحرير: ولدانوف أ. ب.، طشقند، ١٩٩٨. (باللغة الروسية).

❖ ❖ ❖

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

أفكار علمية

أطعمة مُعَدّلة جينياً

حقّقت اللقاحات مايشبه المعجزات في الحرب ضد الأمراض المعدية (الخامجة)، إذ أودعت داء الجدري في ذمة التاريخ، وسرعان ماستفعل الشيء نفسه مع داء شلل الأطفال. ففي أواخر تسعينيات القرن العشرين قامت حملة دولية لتمنيع جميع أطفال العالم(١) ضدّ ستة أمراض فتاكة: «الخنّاق، السعال الديكي، شلل الأطفال، الحصبة، الكزاز، السل»، وذكر انها شملت ٨٠٪ من أطفال العالم، فخفّضت نسبة الوفاة بسبب هذه الأمراض لتصل هذه النسبة إلى مايقارب ثلاثة ملايين نسمة. إلا إن الـ ٢٠٪ الباقية ظلّت تفتقر إلى اللقاحات اللازمة لهذه الأمراض!.

وللتغلّب على أمر كهذا يعمل العلماء على إيجاد أطعمة معدّلة جينيًا بغية اكتساب مناعة معيّنة بواسطتها، ومن الأطعمة التي تدرس حاليًا لتصير بدلاً عن اللقاحات التي تعطى بالحقن، كلاً من الموز والبطاطا والبندورة، وكذلك الخسّ والأرز والقمح وفول الصويا والذرة؛ لاسيّما أن اللقاحات الكلاسيكية تطرح مجازفة صغيرة، ولكنها مزعجة، تتمثّل في أن كائنات اللقاح المكروية يمكن أن تنشط مجدداً بطريقة ما، فتسبب المرض الذي كان يُطلب منها الحيلولة دونه. ولهذا السبب يحبّذ صانعو اللقاح، في الوقت الحاضر، مايسمونه مستحضرات الوُحَيْدات Subunit preparations التي تتألف بشكل رئيس من بروتينات مستضدّية antigens تمّ فصلها من جينات الكائن الممْرض. فهذه البروتينات وحدها لاتملك إمكانية التسبب بالعدوى. ولكنّ اللقاحات الوحيدانية هذه غالية الثمن لكونها تُنتَج في مستنبتات البكتريا أو الخلايا الحيوانية، وتحتاج إلى تنقية وكذلك إلى تبريد.

وتشبه اللقاحات الغذائية المستحضرات الوحيداتية من حيث كونها قد هُندست لتحتوي على مستضدات ولكنها لاتحمل جينات تُمكّن المُمرْضات الكاملة من أن تتشكّل. وكان أحد العلماء قد توصّل قبل عشر سنوات إلى أنّ اللقاحات الصالحة للأكل ستكون آمنة أيضًا مثلما هي المستحضرات الوحيداتية، ولكنها تفضُلها من حيث الكلفة وعدم حاجتها إلى التنقية والتبريد. ثم توصل الباحثون بعد تساؤلات عدة وإجابات عدة إلى أن النباتات يمكنها، بالفعل، أن تصنع مستضدات غريبة وفق تراكيبها المناسبة. فقد أدخل أحد العلماء الجينة المسؤولة عن صنع بروتين مشتق من فيروس التهاب الكبد البائي (B) إلى داخل نباتات التبغ وجعلوها تصنع ذلك البروتين. وإذ حقنوا هذا المستضد في الفئران أدّى إلى تنشيط مكوّنات الجهاز المناعي نفسها التي ينشطها الفيروس نفسه، ومن المعروف علميًا أن التهاب الكبد البائي يستطيع أن يعطب الكبد ويسهم في ظهور سرطان الكبد.

التغذية هي الهدف

إن التغذية هي الهدف، وليس الحقن، كما يراها أصحاب الاختصاص. ففي السنوات الخمس الماضية أثبتت التجارب أن نباتات البندورة (الطماطم) والبطاطا تستطيع اصطناع مستضدات من فيروس (نوروولك) والإشريكيّة القولونية وضُمّات الكوليرا وفيروس التهاب الكبد البائي. وعلاوة على ذلك فإنّ تناول حيوانات التجربة للدرنات أو الفواكه المحتوية على مستضدّات، يمكن أن تبعث

فيها استجابات مناعية مخاطية وجهازية تقي الحيوانات كليًا أو جزئيًا من التعرّض اللاحق للمُمرِضات الحقيقية، أو أن تقيها (في حالة ضمّات الكوليرا والعامل المولّد للتسمّم المعوي في الإشريكيّة القولونية) من الذيفانات الميكروبية microbial toxins وكذلك زوّدت اللقاحات الصالحة للأكل حيوانات المختبر ببعض الوقاية ضد تحدّيات فيروس داء الكلب والبكتريا (التي تسبب قروحًا في القناة الهضمية). والفيروس المعوي لثعلب الماء (المينك)الذي لايصيب البشر.

ليس مستغربًا تمامًا أن تبقى المستضدات المتناولة ضمن الأغذية النباتية سليمة طوال مشوارها عبر المعدة وصولاً إلى الجهاز المناعي وتنشيطه؛ إذ يبدو أن الجدار الخارجي المتين للخلايا النباتية يشكّل درعًا مؤقتة للمستضدات تحميها من فعل الإفرازات المعدية. وحينما يبدأ هذا الجدار بالتمزّق في الأمعاء تُحرِّر الخلايا حمولتها من المستضدات تدريجيًا. فهل يمكن للقاحات الغذائية أن تفيد البشر؟

سؤال أجابت عنه التجارب التطبيقية بـ «نعم» منذ العام ١٩٩٧، وقد أفادت الدراسات التي تمّ إنجازها حتى هذا الوقت من العام ٢٠٠١ وقدّمت برهانًا أساسيًا على جدوى هذه الاستراتيجيّة في جعل النبات الغذائي يحتوي اللقاحات المطلوبة. إلاّ إن ثمة الكثير من القضايا التي يجب معالجتها، وتتمثّل إحداها في قلة كمية اللقاح الذي ينتجه النبات. ولكن يمكن زيادة هذا الإنتاج بأساليب مختلفة؛ منها على سبيل المثال: ربط، أو وصل، جينات المستضدات بعناصر مُنظِّمة معروفة بمساعدتها على تشغيل الجينات بسهولة. فإذا نجح الباحثون في التغلب على ذلك التحدي، فسيكون عليهم أيضًا ضمان أن توفّر الكمّية المعطاة من الغذاء اللقاحي جرعة من المستضد يمكن التنبّؤ بها.

يضاف إلى ذلك أن الباحثين قد يحاولون زيادة إمكانية قيام المستضدات بتنشيط الجهاز المناعي بدلاً من خروجه من الجسم دونما استعمال. فالمواد الحافزة (المساعدة) adjutants وكذلك الاستهداف الأمثل للجهاز المناعي، قد يعوّضان جزئيًا الإنتاج المنخفض للمستضد.

تشمل إحدى استراتيجيات الاستهداف وصل المستضدات بجزئيات حسنة الارتباط بمكوّنات للجهاز المناعي تعرف باسم الخلايا /M/ في البطانة المعويّة.فهذه الخلايا تبتلع عيّنات من المواد التي تدخل المعي الدقيق (بما في ذلك المُمْرضات) ثم تمرّرها إلى خلايا أخرى من الجهاز المناعي مثل الخلايا العارضة للمستضد antigen-presenting cells فالبراعم والخلايا الأخرى العارضة للمستضد تفرم

مـا داخلهـا وتعـرض كـسـرات (شُـدَف) البـروتين الناجـمـة على سطوحـهـا الخلويّة فـإذا مـاتعـرّفت الخـلايا الـدمـوية البـيض، المعروفة باسم اللمفاويات /T/ المساعدة ،هذه الكسـرات، أو الشُـدَف، fragments كمـواد غـريبـة فـربما تحـرّض اللمـفـاويات /B/(أو الخلايا B) على إفراز أضداد تقوم بتحييدها وكذلك يمكن أن تساعد على بدء هـجـوم واسع النطاق على العـدو الـذي جرى تعرّفه.

وقد تبيّن أن قطعة حميدة من ذيفان ضمّات الكوليرا (وهي الوُحَيْدة B)ترتبط بسهولة بجزيء موجود على الخلايا /M/ يرشد المادة الغريبة إلى داخل تلك الخلايا. وباندماج مستضدات تنتمي لمُمرضات أخرى بهذه الوُحَيْدة يغدو بالإمكان تحسين استيعاب المستضدات من قبل الخلايا /M/ وتعـزيز الاسـتـجـابات المناعـيـة إزاء المسـتـضـدات المضـافـة. وكـذلك تميل الوحَيدة/B/ للاتحاد بنُسخ من ذاتها بحيث تشكل مايشبه كعكه على شكل حلقة، مكوّنة من خـمـسـة عناصـر. وقـد أنعشت هذه الملامح الآمال في إنتاج لقاح يجلب بضعة مستضدات مختلفة نحو الخلايا /M/ دفعة واحدة. وبذلك يفي بالحاجة الملحّة إلى لقاح واحد يستطيع تأمين الوقاية ضد عدة أمراض في آن واحد.

هذا ويتصدى الباحثون كذلك لحقيقة كون النباتات تنمو بشكل ضعيف أحيانًا حينما تبدأ بإنتاج كمّيات كبيرة من بروتين غريب. وسيكون أحد الحلول لذلك تزويد النبـاتات بعناصـر منظمـة تسبّب تشغيل جينات المستضد بمعنى أن تكوّن المستضدات المكوَّدة، في أوقات مختارة فقط (كأن يكون النبات قد اكتمل نموّه تقريبًا أو عقب تعريضه لجزيء منشّط -acti vator خارجي) أو في الأجزاء الصالحة للأكل فقط. ومازال البحث في هذا المجال آخذًا في التقدم.

وأكثر من ذلك فإن كل نمط من النبات يطرح تحدياته الخاصّة. فالبطاطا مثالية لأسباب كثيرة بسبب إمكانية إكثارها وإمكانية خزنها مددًا طويلة دون الحاجة إلى التبريد، إلا إن البطاطا بحاجة إلى الطبخ لتُستساغ وقد يؤدي هذا إلى تمسّخ البروتينات. بيد أن طبخها لايخرّب، دائمًا المجموعة الكاملة للمستضد، وعلى ذلك فقد يكون لها ميزات عملية تفوق كثير من التوقعات.

أما الموز فلا يحتاج إلى طبخ. ويزرع بكثرة في البلدان النامية، إلا إن اكتمال نموّ أشجاره يستغرق بضع سنوات، إضافة إلى أن ثماره تتلف بعد نضجها بصورة سريعة نسبيًا. أما البندورة فإنها تنمو بشكل أسرع وتزرع على نطاق واسع، إلا إنها سريعة التعطن أيضًا. ويمكن التغلب على مشكلة

التلف هذه بإخضاع تلك الأطعمة للتجفيف. ثم إن ثمة أطعمة أخرى كالخس والجزر والفول السوداني والأرز والقمح والذرة وفول الصويا، تخضع الآن للدراسة.

والعلماء يسعون الآن إلى التأكد من اللقاحات المنشودة التي تهدف إلى حفز الاستجابات المناعية لاتعطي عكس النتائج المرجوّة، بكبتها المناعة بدلاً من تحسينها. فقد بيّنت البحوث في ظاهرة مايسمّى بـ «التحمّل الفموي oral tolerance» أن ابتلاع بروتينات معيّنة يمكن في أوقات ما أن يوقف استجابة الجسم لهذه البروتينات. وسيلزم صانعي اللقاحات الصالحة للأكل - من أجل تحديد الجرعات الآمنة والفعّالة وكذلك الجداول الزمنيّة لأكلها - أن يتوصّلوا إلى فهم أفضل (للمنابلات) التي تحدّد ما إذا كان المستضد المتناول عن طريق الفم سوف يفضي إلى تنشيط المناعة أو إلى كبتها.

وهناك قضية أخرى تستحق الدراسة تتعلّق بمدى استطاعة انتقال اللقاحات الغذائية من الأمهات إلى الأطفال الرضع. حيث من الناحية النظرية تستطيع الأم أن تأكل موزة أو اثنتين وبذلك تحفز إنتاج أضداد تمرّ إلى الجنين عبر المشيمة أو إلى الوليد عبر الثدي.

لاتستطيع النباتات المعدّلة جينيًا - حتى الآن - أن تنتج كميات من المستضدات الذاتية تكفي لقاحًا متساويًا، أو عيوشًا viable، ضد الداء السكري أو ضد الأمراض المناعية الذاتية الأخرى، إلا إن الباحثين يعملون على تقصيّ عدد الخطط الواعدة للتغلب على ذلك الأمر وتحدّيات أخرى غيره.

ختامًا: المشوار لما يزل طويلاً أمام استعمال اللقاحات الصالحة للأكل بغية مكافحة المناعة الذاتية والأمراض المعدية، قبل أن تصبح جاهزة للاختبار على البشر على نطاق واسع. ومع ذلك، ورغم مايعترض هذه الاستراتيجية من عقبات تقنية، فلا يمكن أن يكون هناك شيء أكثر إرضاء للنفس من وقاية صحة ملايين كثر من الأطفال على امتداد الكرة الأرضية، يقضون الآن عاجزين عن حماية أنفسهم!.

❖ ❖ ❖

أفكار فنيّة

السرياليّة في قراءة عربيّة

من العبث، من الجنون، من الأحلام، من شوارد اللاوعي نشأ فن عجيب، ثم تبلور في حركة من أهم حركات القرن العشرين الفنية والأدبية، كانت في حصيلتها وسيلة لانطلاق الخيال، واستحداث الرموز والكتابات، وإغناء الفن

والأدب، هذه هي السريالية حسبما كان قد رآها الروائي والفنان والأديب العربي الفلسطيني الراحل المرحوم جبرا إبراهيم جبرا(٢).

لقد كانت السريالية، شأن الكثير من الحركات التجديدية، موضع هزء وسخرية عند الكثير من الناس، حسب جبرا، كما كانت طريقة من طرائق الدجل عند الكثير من مدّعي الأدب والفن. وحتى اليوم، يقول الكثيرون كلما جوبهوا بعمل فني لايفهمونه: «سيريالزم»! ويضحكون. فقد أضحت السريالية رمز الغموض، واللافهم، وأحيانًا رمز السخف.

وواقع الأمر، كما رآه جبرا، أن السرياليين جعلوا منطلقهم من الغموض واللافهم والسخف، قصداً، ولكنهم اتجهوا في كثير من الجهد نحو تكوين نظرة جديدة إلى الحياة، تكون الحرية بأوسع معانيها حافزها الأول. وقد قالوا: «ليست السريالية مدرسة من مدارس الأدب، أو أسلوبًا من أساليب النقد، إنها حالة ذهنية. فالخيال وحده، في عصرنا هذا، يستطيع أن يستعيد للبشرية المهددة فكرة الحرية»، فيما كانت أكثر الحركات الفنية تعنى بإيجاد أسلوب جديد في الرسم - كالتكعيبية، والوحشية، والتجريدية، والمستقبلية - قام نفر من الشعراء بحركة السريالية لجعلها فلسفة في الحياة. وقد قال أحدهم إنها تأويل جديد للحياة، وانفجار من أشد الانفجارات في الوعي الإنساني في الحقبة الأخيرة، منذ هرقليطس وجاليليو.

ومن الممتع أن الذين قادوا هذه الحركة أو ل الأمر ورسموها بطابعهم كانوا شعراء لا رسامين، فانضوى تحت لوائهم الرسامون والنحاتون والمسرحيون والسينمائيون. لقد كانوا - بعد الحرب العالمية الأولى - يحلمون (وأحلام الشعراء، حسب المرحوم جبراابراهيم جبرا، تسبق دومًا منطلقات الناس في كل حضارة) بحالة مثلى للإنسان. وكما قال أراغون «إنها مسألة التوصل إلى إعلان جديد عن حقوق الإنسان».

ففي العام ١٩١٦ - ١٩١٧ أحسّ عدد من الشعراء، ممن اجتمعوا في زيورخ بسويسرا، بأن الفناء يهدّد العالم، فصمّموا على مقابلة قوى الفناء بالسخرية، لكي يجعلوا منها مضحكة في أعين العالم: واختاروا، واختاروا كلمة (اوقعت عليها عين أحدهم صدفة في القاموس) تعبّر عن هزئهم، هي: «دادا» فجعلوها عنوانًا لحركتهم، ولم يكن هدفهم من هذه الحركة إلا عرض السخف في عالم ضاعت فيه المعاني. وكانت وسيلتهم في القول - وكذلك الرسم - الهذر. لقد كانت حركة عدمية، وكثير من المثقفين الألمان، عند هزيمة

بلادهم، وجدوا في هذه الحركة العدمية تعبيراً عن سخطهم ونقمتهم. وسرعان ماتكوّنت فئات «الدادا» في برلين، وهانوفر، وكولون من ألمانيا. وتكوّنت فئة أخرى مماثلة في نيويورك، ثم اجتمع البارزون منهم في باريس ـ أم الحركات الفنية في هذا القرن ـ وكان بينهم (تريستان تزار) الروماني، و(مكس آرنست) الألماني، و(جان آرب) الألزاسي، و(مارشل دوشامب) الفرنسي، و(بيكابيا) الإسباني، و(مان راي) الأمريكي، وقد كان لقصائدهم ومعارضهم التي تتعمّد الهذر والسخرية والهدم وقع عميق في نفوس الشباب. وكان فحوى رسالتهم: «إن الفن (زِبْل) ودجل، والحياة نصب واحتيال، وإن الأثنين (دميمان مقيتان)، وإنّ البقاء للسخف وحده!»

وللحال انضم إليهم أندريه بريتون، طالب الطب، ولويس أراجون، طالب الحقوق، وفيليب سوبو، وبنجامان بيريه. ولمّا دشّنوا حركتهم في أوائل عام ١٩٢٠ بحفلة التهريج، وراحوا ينتجون هراءهم ويهسّون حديث المجتمع والنقاد، ظهر أنهم يستلهمون ثلاثة من عباقرة القرن الماضي ممن عرفوا بازدرائهم البشرية وبغضهم لمايسميه الناس بالأدب: لوثر يامون، ورامبو، وجاري.

غير أن حركة تستهدف السخف، لايمكن أن تبلغ إلا غاية من السخف. لقد حاولت حركة «الدادا» اقتلاع كل ما اعتاد الناس عدّه جميلاً، حميداً؛ فهي تحفز أمن كل فكرة، وتقف ضد كل شيء، حتى قال تريستان تزارا: «الدادوي الحقيقي يجب أن يكون ضدّ الدادا»!. وهكذا أفرغت الهزيمة نفسها، وأفرغ اليأس نفسه، وإذا العدمية تحلّ محلها الشيوعية من ناحية، والفاشية (متمثلة في موسوليني) من ناحية أخرى، وفي هذه الأثناء كان أندريه بريتون ـ وهو في حقيقته شاعر وإن لم يكتب الشعر ـ يفكر في إيجاد أرض تختمر فيها بذرة لجمال جديد، بعد أن جعلت الدادا من أرض الجمال القديمة خرائب أطلالاً. وهكذا ولدت السريالية.

ففي عام ١٩٢٤ استعار بريتون ورفاقه كلمة كان قد نحتها الشاعر أبولينير قبل زمن ببضع سنوات واستعملها عنواناً لآخر مسرحياته «سرياليزم». والكلمة Surréalisme فرنسية معناها ما فوق الواقع، أو الحقيقة التي هي فوق الحقيقة. وكان بريتون قد درس الطب واطّلع على كتابات العالم النفساني (فرويد) في «ماتحت الواعي». كما أنه اشترك مع سوبو في تأليف كتاب كتباه تلقائيًا. أي أن كلاً منهما، تمشيًا مع روح الدادا التي تستهدف اللغو، كان يضع القلم ويكتب دون أن «يفكر»، تاركًا يده تتحرك كيفما اتفق، فتصب الألفاظ انصبابًا دون وعي أو سيطرة عليها. إذن، قال بريتون، فالسريالية هي هذا الخلق التلقائي الأوتوماتي، الذي يتعدى الواقع

المكشوف إلى الواقع المحجوب، فالواقع الذي وراء الواقع هو اللاوعي، هو الحقيقة العامة الشاملة التي ينطوي تحتها كل شعر، وكل مجاز، وكل شهوة، وكل حلم؛ وهي التي استقى منها لوتر يامون ورامبو. فالسريالية، إذن أيضاً، هي ثورة النفس على سلطان العقل، في سبيل البلوغ إلى الحقيقة المحجوبة، لأن الكتابة التلقائية ليست لغواً، بل هي جزء من لغة النفس التي وهي في الأعماق، لاتنطق إلاّ بالرموز المغلقة.

وكانت النتيجة أن أصدر السرياليون في تلك السنة بياناً كتبه بريتون، أعلنوا فيه عن ميلاد حركتهم الجديدة، والغريب في هذا البيان منطقة القدير المدروس. فهو يستعمل ضرباً من التحقيق لتبرير فن شيمته الأولى الانفلات من العقل والتغلغل بالخيال إلى عالم من الأحلام والغموض فيه كل ما يناقض الواقع المرئي. يقول البيان:

«إن كلمة السريالية تعبّر في رأينا عن الرغبة في تعميق أسس الواقع، والرغبة في الوصول إلى وعي بالحياة أكثر وضوحاً من قبل، لقد حاولنا أن نصنف الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية كعنصرين هما في طريقهما إلى الاندماج لكيما يصبحا في النهاية حقيقة واحدة. إن هدف السريالية الأسمى هو هذا التوحيد النهائي، إذ إن الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية هما الآن في المجتمع الراهن، على طرفي نقيض، وعندنا أن هذا التناقض بينهما هو السبب في شقاء الإنسان (...) ولذلك أخذنا على عاتقنا أن نجابه هاتين الحقيقتين الواحدة بالأخرى، في كل مناسبة ممكنة، دون أن نجعل لأيهما أهمية أكثر من الأخرى. وبذلك جعلنا نتفحص مابينهما من تجاذب وتداخل، وفسحنا لتلاعب هذه القوى كل مجال، لكي تتقارب هاتان الحقيقتان فتصبحا في النهاية شيئاً واحداً».

وهكذا فرضت السريالية نفسها بإصرارها على أنها تزاوج الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية: تلاعب العقل واللاعقل، ولكن بينما كان السرياليون الفرنسيون أميل إلى نظريات فرويد التي يسّرت منطلقاً «علمياً» لتمرد النفس والرؤى واكتشاف الاقترانات العجيبة غير المتوقعة بين الأشياء، كان الألمان منهم - ومعظمهم من جماعة الأصليين - أميل إلى منطق هيجل وماركس، بحيث كانت النتيجة أن أصبحت السريالية في أوائل الثلاثينات من القرن العشرين مزيجاً من فرويد وكارل ماركس.

غير أن سنواتها الأولى، قبل أن يختلف أفراد الحركة فيما بينهم سياسياً، كانت في الحقّ سنوات سحرية. لقد كان

السرياليون كمن جاء الوحي فرأى الدنيا رؤية حلم عجيب. وقد قال بريتون: «إن العجيب جميل دائمًا، وكل ماهو عجيب فهو جميل بل إنه لاجميل في الدنيا إلا العجيب».

وقد تألف السرياليون في جماعة مترابطة، تجتمع في المقاهي الكبيرة وتمضي الأماسي في بحران من الكتابة أو الرسم أو الغزل أو الاعتراف بمكنونات النفس، ونشوتهم الكبرى الإحساس بالحرية: حريّة خيال، حريّة الذات، حريّة الشعور، بل وحرية الهذر والجنون، الحرية كلمتهم السحرية، وكذلك الحب. وهذا الحب وهذه الحريّة، إزاء عالم يتداعى، وَهَبا السرياليين قوة على مناوئيهم ومجابهة المجتمع بكل مالا يفهمه لعلّه يحظى بومضة من ومضاتهم الصوفية.

لقد هاجم نقاد الفن هذه الحركة في الرسم بقولهم إنها تمثّل ردة في الأسلوب، إذ تجعل للصورة «محتوىً أدبيًا»، بينما كان الفن يتجه ـ منذ سيزان في أواخر التاسع عشر ـ نحو التشكيل الصرف وإهمال معنى المضمون. فالرسامون الذين أطلقوا على أنفسهم تسمية «الوحوش»، يعنون بالخطّ واللون، بضرب من الزخرفة يستخرجونها من أشكال الطبيعة. والتكعيبيون يحوّلون الأشكال إلى تركيب معقّد من المكعبات والمخروطات المتراصة، مهملين الألوان الزاهية. والمستقبليون يحاولون جعل الصورة حركيّة، بحيث يبدو كل شيء في انطلاق ـ تصويرًا لحضارة اليوم ـ وهلّم جرا. فالشكل لديهم جميعًا هو الكل في الكل. وإذا السرياليون يخرجون على ذلك كله، ويأتون برسم يشبه أحيانًا «خرابيش» الأطفال عن قصد، ويخلطون بين الأشكال والمواضيع، ويهملون القواعد والأصول، أصلاً في أن توحي الصورة للمشاهدة بحالة ذهنية يحاول وصفها بالكلمات. وهي دائمًا حالة ذهنية غير محددة، تتفاوت مع تفاوت المشاهدين، وكثيرًا مايكون عنوان الصورة عنصرًا مضافًا إليها بألفاظ هي أقرب إلى الألفاظ الشعرية المبهمة التي قد تتعاون مع الصورة على إطلاق الفكر اللاوعي في المشاهد.

فالسريالية وجه آخر من أوجه الرومانسية في عصر اتجّهت فيه الأساليب نحو التشكيل الكلاسيكي. وما استلهامها الأحلام، وبراءة اللاوعي، إلاّ تعبير عن رفضها للقيود، مهما يكن نوعها، على غرار الرومانسيين. ولهذا السبب أيضًا، مادام فرويد يؤكد خطورة المحتوى الجنسي في اللاوعي، كانت رموزها في كثير من الأحيان جنسيّة عنيفة.

ومن الظواهر التي امتازت بها صور السرياليين: المنظور. فقد كان للكثير منهم هوس بالمنظور، للإيحاء بالأبعاد والفسحات

اللامتناهية، يقف في رحابها أشخاص متباعدون تقطعت العلاقات فيما بينهم كأنما الإنسان يضرب في متاهة، وحشتها هي وحشة الإنسان في الحياة.

وكان أو ل من بدأ هذا الاتجاه الرسام الإيطالي جورجودي كيريكو. وقد سبقت رسومه الحركة السريالية بسنين كثيرة: شوارع المدن فيها فقراء، تتلاحق فيها أقواس الأرصفة مهجورة حول تمثال امرأة نائمة، أوفتاة تركض وراء طوق وسط الظلال الكثيرة الموحشة. لقد كانت صوره الأولى أشبه بقصائد تقطر أسى وكآبة، تبناها السرياليون وجعلوا من صاحبها عملاقًا من عمالقتهم. وقد اقتفى أثره سلفادور دالي، وإيف تانقي، وجاك دلفو، وكثيرون غيرهم، كل على طريقته.

أما جاك دلفو، فإن أبعاده المتنائية تحوي عاريات لم يرسم أحد نسوة في جمالهن وصمتهن، وحسيّتهن الجنسيّة الغريبة. بينما يرفض إيف تانقي أن يدخل إنسانًا في صوره: أشكاله أشبه بالحجارة الملساء الغريبة التأليف ترمي ظلالها على فراغ من الاتّساع المترامي.

أما سلفا دور دالي، الإسباني، فلعله أشهر السرياليين قاطبة، وأغربهم طبعًا، وأعشقهم للتشهير بنفسه كعبقري الشذوذ والنرطقة (الخلل العصبي). لقد كان السرياليون بوجه عام عشاق شهرة، يتعمدون من أجلها الفضائح والوقفات الجنونية. غير أن دالي فاقهم جميعًا في اتيان كل عجيب ومستهجن من القول والفعل، لكي يبقى حديث الجرائد والمجتمع. ولكنه جمع إلى ذلك مقدرة في الرسم الدقيق يضاهي بها مقدرة كبار الرسامين القدامى، يسخّرها في خلق صور فيها أبعاد وأعماق كأبعاد الأحلام وأعماقها، مع رموز تفاجئ العين بتحويرها البارع للمرئيات العادية، كما في صورته المشهورة «إلحاح الذكرى». في هذه الصورة ثلاث ساعات بعقاربها وموانئها وأرقامها، وقد ماعت ولانت وانثنت، علقت إحداها على غصن شجرة يابسة، وأخرى على ظهر حيوان هلامي مجهول. وهناك ساعة مغلقة مشعشة الذهب ينغل عليها جمع النمل. وفي المؤخرة صخور وسنانة في بحر فسيح. وهو لايعجز عن استخدام أسلوبه هذا في خلق جوّ من العنف والرعب والشفقة، كما في صورته المشهورة الأخرى «هواجس عن الحرب الأهلية» التي رسمها قبيل اندلاع الحرب الأهلية في إسبانيا عام ١٩٣٦.

لقد قدم دالي إلى باريس عام ١٩٢٩ وانضم إلى جماعة السرياليين. ويجب أن نذكر هنا أن السرياليين كانوا يرسمون ويكتبون ويقيمون المعارض، كجماعة لاكأفراد. فيدافع بعضهم عن بعض، ويصدرون البيانات التي يكتبها على الأغلب

بريتون، ورينيه كريفل. وبعد انضمام دالي إليهم تتوالى البيانات، وتغزو الحركة السريالية عواصم أوروبا طوال العقد الرابع من القرن العشرين، بين ضحك الناس وسخطهم وإعجابهم. غير أنّ هذا العقد الذي رأى انتشار السريالية كحركة فنية ثورية في العالم، كان أيضًا عقد الانشقاق والتمرّد بين أفراد الجماعة، فانطلق دالي نحو أقصى اليمين، بينما انطلق عبقري السريالية الثاني، الشاعر أراغون، نحو أقصى اليسار. وبينما أضحى دالي معبود مجلات الأزياء، وتجار نيويورك وشركات هوليود ـ جامعًا بذلك ثروة طائلة ـ غدا أراغون محرر جريدة شيوعية. وصاحب المنطق البارع بريتون، المصر على الانعتاق من كل قيد، وجد نفسه ينحاز إلى التروتسكيين من الشيوعيين، بينما اشمأز رينيه كريفل من كل ذلك ـ وكان يوصف بأجمل السرياليين ـ وانتحر.

ولكن الرسامين السرياليين استمروا في انتاج صورهم الغريبة. لقد تشتتوا في عواصم العالم، وألهموا العشرات من الرسامين الجدد، (وهجرهم كيريكو، بل غيّر أسلوبه لكي لايعد واحدًا منهم.؛ وأثبتوا أنهم أشدّ وقعًا في نفوس الناس من الشعراء والناثرين، بحيث كادوا يستأثرون بالتسمية دون الأدباء.

وقد تركت السريالية، في أحسن الحالات، أثرًا اخلاقًا في الكتابة الأوروبية، وأمدّتها بدم جديد وحياة جديدة.

لقد وجد الكتاب في اللاوعي مصدرًا غنيًا للرموز. بل إنّ بعضهم قال إن الاستسلام لهذا المصدر اللاعقلي، هو العودة إلى الوحي التي نصّ عليها في القدم افلاطون من حيث قوله في محاورة (أيون): «فالشعراء المجيدون كلهم.. ينظمون قصائدهم الحسان، لا بالصنعة، ولكن بأنهم ملهمون أو مأخوذون. فالشاعر لايبدع إلى أن يُلهم، ويخرج عن رشده، ويتخلّى عن عقله. وإذا لم يبلغ الحالة تلك، فهو عاجز عديم القوة، قاصر عن النطق بمعجزات الوحي».

فالسريالية بمعناها الأعم ـ كما كان قد رآها المرحوم جبرا ـ لم تكن شيئًا جديدًا كل الجدّة. والشعراء والقصاصون منذ القدم عرفوا، ولاريب، هذا البحران الأشبه بالحمّى الذي يطلق ألسنتهم بغرائب القول وغوامضه.

وقول العرب عن غوامض بعض الشعراء: «إنّ المعنى في بطن الشاعر» إشارة(إلى) المبهمات التي يكون بحران «الوحي» أحيانًا سببًا لها، وإن يكن فيه احتجاج على عدم جمع الشاعر بين الجمال والوضوح معًا.

وما من شك في أن حكايات (ألف ليلة وليلة)، مثلاً، تحتوي على الكثير من

السريالية المدهشة. لعل منشأها تداعي الأفكار تداعيًا حرًا، فإذا ما تمعنّا في حكايات السندباد البحري، بما تحتويه من غرائب الخيال، وجدنا فيها نزعة سريالية صريحة! حسب المرحوم جبرا.

أما في الرسم فقد ظهر في أوروبا منذ عصر النهضة عدة فنانين اشتهروا بما في صورهم من تركيب عجيب للأشياء والأشخاص على نحو لايتصل بالواقع المرئي، كان مبرره الوحيد هو الخيال. هناك رسّامان اثنان، هما: برويغل وهيرونيموس بوش (كما في صورته الثلاثية «جنات الملذات»)، لم يكن معظم مارسماه إلاّ من هذا القبيل. لقد كانت الدوافع في أعمال هذين الرسامين دينيّة محضًا، غير أنّ النتيجة كانت صورًا نراها الآن فنكاد نحسبها من خلق السرياليين المعاصرين وولیم بليك، في الكثير من شعره ورسومه، سريالي يستخرج الصور والمعاني مما كان يدعوه بالرؤيا: أمّا الرسام الإنكليزي فيوزلي، الذي عاصر بليك في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، فقد كان يعترف صريحًا بأنه يستلهم كوابيس الأحلام في كل ما يصوّر.

لقد استطاع أندريه بريتون أن يعيّن طريقة هؤلاء كلهم حين قال إنها الجمع بين الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية، إنها محاولة لدمج الرمز في المرموز إليه، والشبيه بالمشبه به، مع التمرد على ماتراه العين المجردة من ظواهر. فالصورة حلم. وإذا كانت بعض الصور تفزعنا، أوَ لا تُفزعنا بعض أحلامنا؟ وإذا نحن عجزنا عن تفسير بعض الصور، أوَلا نعجز أيضًا عن تفسير أحلامنا؟ إن الصورة السريالية خلق حرّ لايعترف بالعوائق، كأحلام الليل وأحلام اليقظة. وهي في النهاية وسيلة لإطلاق المتراكمات الكامنة في النفس وتعبير عن نزعة الحرية في الإنسان.

لقد كان من حسن طالع هذه الحركة أن وجدت زعيمًا وداعية لها في رجل كأندريه بريتون يتمتع، حسب أحد النقاد، بالقدرة على القيادة والإلهام والخديعة والتهديد، والنقد والخلق وحبّ المنافسين والحاقدين وفرض أسره عليهم... وقد حكم عليه منطق عصره أن يقتاد قطعيه في أرض تنوشها الماركسيّة العنيفة من جهة، والجنون الانطوائي من جهة أخرى...».

إن السرياليين آخر الرومانسيين، وعلى زمني «الحب والحرية» ابتَنَوا فلسفتهم الأخلاقية وأعادوا للمرأة سحرها وقوتها الإيمائية في الأدب والفن. غير أن الغريب في أمرهم - نقيضًا لما يتوقع المرء من فرديتهم العنيدة - أن معظمهم في فرنسا انضم فيما بعد إلى الشيوعية.

والمفارقة في ذلك هي أن العقيدة الشيوعية لاتستطيع تحمّل السريالية، لأن هذا الاتجاه الماركسي في الفن واقعي يحتم الوضوح والمعنى المباشر. وبينما حافظ السرياليون على إيمانهم بالذات والتحرر المطلق ونبش أغوار اللاوعي، امتثل بعضهم للتنظيم السياسي المركزي الصلب، والفكر المفروضة من الأعلى. وهكذا، فإن السريالية، كحركة ضاعت ريحها في الأربعينات، بينما ظلّ الكثير من رساميها يرسمون مستقلين في أماكن شتى من العالم. بيد أنها الآن في تلاش سريع إزاء انتشار الحركة التجريدية التي قامت بآخر ثورة على القواعد التقليدية، وجعلت من الرسم خطوطًا وألوانًا مجردة فيها متعة بصرية محضة، ولكنها في منأى عن سرائر النفس والرؤى الإنسانية.

إصدارات جديدة

(تصطفل) ميريل ستريب

الحيرة، الشك، التيقّن اليقين، التردّد، الإقدام، التراجع، العزيمة، الهزيمة، الحب، البغض، الشذوذ، القاعدة، الاستقامة، الاعوجاج. كلّ هذه المفردات الاصطلاحية وثنائيّاتها تَزّاحم في النص الروائي الجديد، الموسوم بـ «تصطفل ميريل ستريب» للشاعر والروائي العربي اللبناني رشيد الضعيف الذي عرفت اسمه قبيب نهاية سبعينيات العشرين وبداية ثمانينياته والذي أصدر قبل هذا النص (٢) عددًا من المؤلفات، منها ثلاث مجموعات شعرية وثمانية نصوص روائية، هي: المستبد ١٩٨٣، فسحة مستهدفة بين النعاس والنوم ١٩٨٦، أهل الظل ١٩٨٧، تقنيات البؤس ١٩٨٩، غفلة التراب ١٩٩١، عزيزي السيد كواباتا ١٩٩٥، ناحية البراءة ١٩٩٧، ليرننغ إنغلش ١٩٩٨، وقد تُرجم أكثر أعماله إلى عدد من اللغات الحية.

ليس لشخوص هذا النص أسماء علم تعرف بها. وإنما لها صفات على الأغلب «أم زوجتي، الفرنسي، زوجتي، خالتي، الفرنسية، الحمّال...» ولولا أن أم الزوجة تقول: «هيئتك بتحب التلفزيون يارشود»/ ص٨ لما كنّا اهتدينا إلى اسم الشخصية المحوريّة في هذا النص. مع ذلك كان اسم (رشود) قد ورد مرتين فقط على مدى /١٤٨/ صفحة من قطع الوسط، مع أنه هو الراوي السارد، البطل الذي يحمل الأحداث جميعًا على كاهله، وينصاع للبحث عن تفسير لها. وبهذه الشخصية المرسومة والمصنوعة بعناية فائقة، يتسرّب المؤلف عبر مسامها إلى القارىء ليمسك بتلابيبه ويهز الرأس منه، لينفض عنه الوسن، ويقوده بقوة، وعنوة، إلى المشاركة في تفسير مايحدث مما يجعل القارئ يجد أنه يتحوّل شيئًا فشيئًا من خارج النص إلى

داخله ليغدو شخصية في مساحة ما من النص الروائي.

واللافت أن المؤلف لم يتـورّع عن إطلاق اسم (رشّود) على الشخصية المحورية، وهو اسم التصغير أو التدليل من (رشيد)، وكأنه أراد توكيد واقعية نصّه حتى درجة اليقين بأن أحداث النص جرت مع المؤلف شخصياً!

وحدهما، اسمان، يظهران بثقلهما المبجّل وهما ينتقلان إلى داخل النص من خارجه.. من الشاشة الصغيرة - التلفزيون - إلى النسيج الروائي، هما: (ميريل ستريب) و(داستن هوفمان). وقد تمّ هذا الانتقال عبر فيلم سينمائي تبثه إحدى الفضائيات العربية دونما ترجمة، يجعلهما زوجين، ولهما طفل!

وإذ ظهر اسم (ميريل ستريب) للمرة الأولى في /ص٥٤/ نعـرف أنها ممثلة شهيرة في «أمريكا بلد الحرية بل الفلتان» /ص١٥٥/ ثم نراها - عبر الرواية وحسب وجهة نظر السارد - تعلن حبها لطفلها، وبحنوّ أم رؤوم تجعله يستسلم للنوم، وإذّاك تسرع لتضع أشياءها الخاصة في حقيبة سفر، دون أن تهتم بدخول الزوج الذي يجسّده (داستن هوفمان)، ولا تلتفت إلى اعتراضه على مغادرتها البيت؛ وعبر القليل جداً مما يعرف من كلمات انكليزية يدرك أن هذين الزوجين انفصلا، وأن الزوجة تركت الطفل حيث هو في منزل أبيه، وأغلقت الباب ومضت.

أثار حنق السارد الحوارُ الطويلُ الذي دار بين الزوجين في سبب، أو أسباب، هذا الانفصال دون أن يفهم منه شيئاً، الأمر الذي جعله يتساءل بمرارة: «كيف تبث المحطات التي عندنا فيلماً امريكيّاً غير مترجم، أم يفترضون أن من يحضر مثل هذه الأفلام يعرف الانكليزية، أم العولمة تعني أننا صرنا ضمن الأراضي الأمريكية!» (ص٥٧).

هذا المشهد السينمائي الذي غدا الآن حالة في الرواية له وظيفته البنيوية، فقد أراد السارد أن يقارن بين ماهو عليه مع زوجته وبين ماصار إليه كلٌ من زوجي السينما هذين (ميريل وهوفمان)، لاسيما أن السارد كان قد رأى الأم (ميريل) «تنيم طفلها بحنان تجابه به جيوش الدول الغاصبة» /ص٥٨/، وها هي، مع ذلك، تدير له ظهرها وتحمل حقيبة السفر إلى حيث لاعودة. فما المشكلة إذن التي أرغمتها على هذا الفعل، وهل تكمن أصولها في الزوجة أم تراها تكمن في الزوج، وما مدى قربها أو بعدها من مشكلة السارد (رشود) مع زوجته؟. إن السارد يشاهد هذا الفيلم عبر شاشة التلفزيون الذي صار يملكه أخيراً، معتقداً أنه سيحرر به زوجته من بيت أهلها، حيث كانت تجعل منه حجة

للامتناع عن الإقامة في بيت الزوجيّة، بينما يتحرّق هو للاختلاء بزوجته في بيته وعلى راحته! وهكذا يمرّ المشهد السينمائي أمامه، وينتهي الشريط ولايعرف السبب الأمريكي الذي حدا بانفصال (ميريل ستريب) الفاتنة عن زوجها وعن طفلها لأن القناة التلفزيونية العربية (المتآمركة) أبقته بلا ترجمة!

قدّم المؤلف عمله هذا بأسلوب الترجمة الذاتية منذ أولى كلمات النص حتى اختتامه في الصفحة ١٤٨. وعبر ضمير المتكلم تنتقل إلينا المعاناة التي تُثقل كاهل وتدمّر أعصاب الشخصيّة التي تطل من الباب العريض في الرواية بصفة الراوي! هذه الشخصية التي نستنتج بأن اسمها (رشود) تجالس الآن تلفزيونها الخاص، وعبر تضاعيف النص ندرك أن (رشود) بذل مجهودًا كبيرًا للحصول على هذا الجهاز لدوافع موضوعية، فقد سعى إلى تأمين الشقة التي ستستقبل المرأة التي صارت زوجته رسميًا ولكن مع وقف التنفيذ، فهي تؤجل انتقالها إلى بيت الزوجيّة كلّما أخبرها بأن غرفة النوم والستائر وأدوات المطبخ والمفروشات اللازمة صارت متكاملة منذ حين فلماذا هذا التأجيل الطويل؟

حين يشكو زوجته إلى أمها ممّا يعانيه من هذا التأجيل المتواصل يجدها تنحاز لابنتها فتطالبه بإبقائها على راحتها. ثم حين يغدوان زوجين، تروح الزوجة تراوغ وتماطل، وتتلقى تاججه بيدها حتى الإفراغ، لكيلا تمكنه منها! وإذا يتم الأمر يجد الزوج أن النزف الذيَ حدث للزوجة ليس طبيعيًا، وبعد لأي يدرك أن الزوجة كانت قد فقدت عذريتها منذ سنوات لاتقل عن عشر وانها قبيل زواجها بأيام أجرت عملية ترقيع البكارة لتوهم الزوج بأنها عذراء!.

تبدأ الرواية باعتراف السارد بأنه لم يرَ الرئيس الأمريكي جورج بوش يعلن على شاشة «تلفزيوني الخاص» ولادة النظام الكونيّ الجديد، بل رآه يعلن ذلك «من على شاشة تلفزيون أهل زوجتي حيث كنا نسهر كلّ ليلة تقريبًا بعد زواجنا» /ص٧/. وعبر هذه الإشارة السياسية يسعنا تحديد زمن هذه «الرواية» في العام الميلادي ١٩٩١ أو نحوه وسيمتد، زمنيًا، حتى العام الميلادي أيضًا ٢٠٠٠/ وفقًا لمعطيات الصفحة ١٠٦ التي تخبرنا بزيارة «الشريط المحتل وقد تحوّل إلى مزار، بعد تحريره من الاحتلال الاسرائيلي، الذي دام أكثر من عشرين سنة»!

بيد أن هذا التحديد الزمني المنطقي تجعله الرواية غير متساوق منطقيًا، ليس بموجبات اللعب الفنيّة التي تعمل على طيّ الزمن أو بسطه في أساليب

الفصل والوصل،: والاسترجاع والاستشراق، ، بل بسبب خطأ غير مقصود على الأغلب وقع فيه المؤلف دونما انتباه!

لقد جعل المؤلف السارد يجالس تلفزيونه الخاص؛ ونحن نعرف من معطيات النص أنه حصل على التلفزيون بعد زواجه بزمن ليس بالقليل، وأن صراعه مع كل من الحيرة والشك استمرّ طويلاً، بل استمر منذ الأيام الأولى للخطبة حتى الأيام الأخيرة من الزواج حين هجرته وهي حبلى وظلت كذلك على مدى شهرين اثنين، ثم علم أنها أجهضت حملها الذي كان ينتظره أن يكتمل ويأتيه المولود الذي لن يتخلّى عنه أبداً، أي أنه لن يفعل كما فعلت (ميريل ستريب) «تصطفل ميريل ستريب» فهو ليس هي! ولقد كان مصدرا الحيرة والشك واحداً، ذلك أنه وجد نفسه مع امرأة خبيرة بكل الأوضاع والأساليب الجنسية، ولم تكن خبرتها نظرية، بمعنى أنها جاءتها من المجلات والكتب والأفلام، بل كانت خبرة عملية تطبيقية، رغم ادّعائها بأنها لم تعرف من الرجال أحداً غيره! وإذا تأكد شكه بما توصل إليه من يقين في مسألة رتق البكارة، استطاع استدراجها للحديث عن الفاعل الأول! من هنا يبدأ الخلل، فاقعًا، في الخطّ الزمني المنطقي! تخبرنا «الزوجة» أنها كانت في التاسعة من العمر حين كانت مع كل من أمّها وخالتها وابن خالتها، وأخته الصغرى وأختها الكبرى «في الطريق لزيارة الشريط المحتل وقد تحوّل إلى مزار، بعد تحريره من الاحتلال الاسرائيلي الذي دام أكثر من عشرين سنة» /ص١٠٦/. كانت تجلس في المقعد الخلفي من السيارة لصق ابن خالتها الذي كان في السادسة عشرة من عمره. أدخل يده بين فخذيها وتلمّس عضوها، وظلّ يحرّك أصبعه.. إلى آخر الصفحة ١٠٧ والتي تليها؟ وعلى هذا النحو فقدت عذريتها!

الشاهد في الخلل الزمني هو أن المكان المقصود بالزيارة محدد تمامًا من الوجهة الجغرافية الواقعية، هو الشريط الحدودي في جنوب لبنان. كما أنّ الزمان موثق تاريخيًا، وبالتالي فهو محدد واقعيًا (ربيع العام ٢٠٠٠) على أن المقاومة اللبنانية حررت الجنوب من الاحتلال العسكري الاسرائيلي في نيسان من العام المذكور؟ فكيف تكون «المتحدّثة» عن سبب فقدانها العذرية في التاسعة من العمر في بداية القرن الحادي والعشرين، وتكون زوجة وحبلى في مطالع تسعينيات القرن الماضي غداة أعلن الرئيس الأمريكي جورج بوش (الأب طبعًا) عن تطلعه إلى النظام العولمي الجديد، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وتدمير العراق وانعقاد مدريد؟!

حاولتُ، دفاعًا عن هذا النص المتصاعد فنيًا، إيجاد المبرر المناسب لمثل هذه المفارقة، خدمة للنص ووقوفًا معه،

لكني لم أوفّق. حتى لقد حاولت فصل زيارة «الشريط الحدودي» عن الاحتفاء بتحريره. سوى أن إمعان المؤلف في التحديد (الزمكاني) بصورة قاطعة مانعة حين ربط «الزيارة» بالاحتفالات الشعبية لأجل مناسبة تحرير هذا الشريط، أوقف لديّ هذه المحاولة؛ خصوصًا أنه لم ينس أن يجعل بنت السنوات التسع تشهد مع مرافقيها، بمن فيهم الفاعل الأول - ابن الخالة - تلك المظاهر الاحتفالية؟. ومالم أجد مبرّرًا فنيًا لهذه المفارقة فإنيّ سأظلّ أعدّها هفوة كان بوسع المؤلف تلافيها لو أنه أعاد النظر في النص مرة أخرى قبل إصداره في كتاب.

هذه الرواية (تصلطفل ستريل ستريب) تعطي توصيفًا شديد الأهمية لازدواجية المجتمع المقموع وخداعه. فالذكر في مثل هذا المجتمع مقموع، والأنثى كذلك. والأسرة الناجمة عن اقترانهما تنبت في حقل هذا القمع أصلاً.

امتاز رشيد الضعيف في هذا النص بشجاعة استثنائية حين أوهم المتلقي بأنه يقدم له سيرته الذاتية، لا سيما أنه جعل من نفسه الشخصية التي جرت معها أحداث الرواية جميعًا في تقمصه دور السارد (رشود). وقد استطاع أن يقيم نوعًا من التوازن بين دوافع هذا القمع وبين من يقع عليهم ثقله؛ ومع أن الأحداث تبدو، جميعًا تقريبًا، مختصرة بحدث واحد هو الشك بمفهومه الديكارتي، فإنها تخرج عنه إلى ما يشبه اليقين بتحقّقه واقعيًا بالدلائل والقرائن التي بين يديه تدعمها الأسماء الواقعية، أمثال: حنان الشيخ وإحسان عبد القدوس ونضال الأشقر والمطربة صباح التي تزوجت من كل الملل واستقرت مع من هو في سنّ أحفادها!.

ثم إنّ هذا الشك يتسرّب إلى امرأة لم نجد لها دورًا فاعلاً في النص هي (أم رشود) - طبعًا النص لا يعطيهما غير تسمية أميّ - هذه المرأة تعطي حكمًا قطعيًا في أن ابنها شاذ جنسيًا بدليل الأثر المنوي الذي رأته غير مرة في الجهة الخلفية من سراويله، وبدليل آخر هو أن ابنها كان دائمًا يقف في لعبة كرة القدم حارس مرمى، «وأن ما يجمع بين حارس المرمى والأنثى أن الاثنين هدف، وأن الاثنين يدخل فيهما شيء، وأن الاثنين ينتظران حصول الأمر بينما الآخرون يسعون إليه».(ص٦٧).

ولن يقنعها ما تقوله أختها (خالة رشود) التي ترد باسم (خالتي) على مدى النص كله، من حيث عدم صحة هذه النتائج التي تنطلق منها لإثبات المثليّة السلبية لابنها، المفعول به لا الفاعل، وإنما ستظلّ تصرّ الأم على صحة ما تقول!. وبهذه الصورة المرسومة للأم في النص (طبعًا أم رشود) تكتمل الدائرة التي أحاط النصُ المرأة بها. فالخالة زيّنت له الزواج من «هذه الساقطة». وعبر معطيات النص تبدو الخالة «ساقطة مثلها»، وربما كانت على علاقة مع الأشخاص أنفسهم التي

كانت «الزوجة» على علاقة بهم! وها هي أم الزوجة تهمل زوجها حتى الإلغاء، ومع أنها في السبعين من العمر نراها مغرمة بكل ما من شأنه الخروج عن القاعدة! كذلك الأمر لدى (أم رشود) وفتاة المقهى وخياطة البرادي والمرأة الفرنسيّة التي تنكر صديقها وتنشئ علاقة مع شاب يصغرها بسنوات عدة، مستغلة بذلك فقره وحاجته! ثم الزوجة التي في الثلاثين من العمر (بغض النظر عن المفارقة الزمانية التي بيّناها قبلاً) تجعل زوجها ابن الخامسة والثلاثين يكتشف خبرتها في كلّ ما يتعلق بالجنس، السويّ منه والشاذ، رغم ادّعائها بأنها لم تعرف أحدًا من الذكور قبله، وقد صدّق ادّعاءها قبل أن تكذبه البكارة الاصطناعية، وحرص الزوجة على تنفيذ توصيات الطبيب في عدم إقدام صاحبتها على ممارسة الجنس لثلاثة أسابيع على الأقل تلافيًا للنزف الشديد.

غير أن الرجال لم يكونوا في النص بأفضل من النساء، فهم في المركز من الدائرة ذاتها ولا مكان لهم منها. فهذا شقيق خياطة البرادي يساوم على سمعة أخته التي حاول (رشود) اغتصابها ادّعاء، بغية الحصول على المال، رغم أن عنتر بن شداد يقف قزمًا قربه إذا ما أوردنا استخلاص مواصفاته حسب ورودها في النص! وهذا رجل المقهى ذو الشوارب والمواصفات الفيزيولوجية التي تنم عن (قبضاويته)، يبدو سوقيًا للغاية ونذلاً أيضًا بما يفوه به من حوشيّ الكلام أمام جلسائه عن إخضاعه زوجته بـ «فحولته»! وإنيّ لأحسبه عنينًا على الأغلب.

الدائرة، إذن، تكتمل حول المجتمع المقموع، ورواية رشيد الضعيف «تصطفل ميريل ستريب» لم تسع إلى إخراج بطلها (رشود) خارج محيط الدائرة؛ فهو مهزوم بكل ما للهزيمة من معنى، وهو مقهور في الآن ذاته، ولعلّه يذكرنا، من الوجهة النفسية، بشخصية هاملت الشهيرة في النص الشكسبيري، ولقد أحسنت الرواية توصيف المجتمع المقموع بلغة بالغة الشفافية تؤكد شاعرية رشيد الضعيف. رغم احتواء هذه اللغة على صور شديدة التقزز، وقد امتزجت هذه الصور في النسيج العام للرواية إمعانًا في خدش القشرة الخارجية، التلفيقية، التي يتستّر بها مجتمع نخره القمع السلطوي بأنواعه وأشكاله كافة. وها هو رشيد الضعيف يحاول استنهاضه، جاعلاً من نفسه - ممثلة برشود السارد - كبش فداء في تعريته حتى النخاع والكشف عن ازدواجيّته وتلفيقيّته.

❖ ❖ ❖

إحالات:

١ - مجلة العلوم /م. ٢٠٠١/١٧ الكويت.

٢ - مجموعة من المؤلفين. ضمن كتاب العربي ١/٢٠٠٠.

٣ — دار رياض الريس /ط١/٢٠٠١/ بيروت.

كتاب الشهر

مدينة الإنسان

عرض وتقديم: محمد سليمان حسن (*)

عن وزارة الثقافة السورية، صدر حديثًا، كتاب تحت عنوان: «مدينة الإنسان»، لمؤلفه المفكر الفرنسي «بيير مانيه»، قام بترجمته إلى اللغة العربية عن الفرنسية، الدكتورة «فاطمة الجيوشي»، وصدر ضمن سلسلة دراسات فكرية، حاملاً الرقم /٦٠/. يقع الكتاب في /٣٠٤/ صفحات من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه: مقدمة وست فصول بحثية. نحاول في عرضنا هذا، تقديم نص الكتاب بما يتسق والمعطيات المعرفية له.

ماذا نقصد بمدينة الإنسان؟. وقبل ذلك، ماذا نقصد بالإنسان؟. هل هو الذي يسكن على وجه البسيطة؟. وهل هذا ضروري أم طبيعي؟. لقد أصبح

(*) محمد سليمان حسن: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والإجتماعية، من مؤلفاته «تيارات الفلسفة الشرقية» «دراسات في الفلسفة الأوروبية».

الإنسان بفضل التكنولوجيا، سيد هذا العالم. ولكن، هل هو سيده بالفعل؟. المؤلف يبحث في كتابه هذا عن جواب لتساؤلاته، على خلفية الحقول الاجتماعية والتاريخية. تاركًا للقارئ مهمة استخلاص النتائج، وما سيؤول إليه مصير الإنسان، وهو ما نهدف إليه نحن في عرضنا هذا.

١ - سلطة التاريخ

وحده البحث التاريخي، الذي يتيح لنا الوقوف على دراسة سلطته بالمعنى الابستمولوجي. أي، بمعنى وعي الإنسان لوجوده بعده منتجًا للتاريخ. إن ما نبحث عنه هو واقعة تاريخية إجمالية، ومدينة الإنسان الحديثة، وهو موضوع بحثنا هذا تبدأ بتحديدات المؤرخ (جوبير Jober) عام /١٧١٥م/. وتلا ذلك من أعمال ما قدمه مونتسكيو منذ /١٧٢١/ تحت عنوان (الرسائل الفارسية)، وربما يحيله مونتسكيو تدريجيًا إلى عام /١٧٤٨/ في عمله الثاني (روح القوانين). وهو أول عمل فلسفي كبير، يتناول موضوعه صيرورة الإنسان حديثًا، والحياة داخل التاريخ.

تمتد حركة كتاب (روح القوانين) بين قطبين: القديم، عالم «الفضيلة» الجمهورية؛ والجديد، عالم «التجارة» و«الحرية»، إنها انكلترا. وبين القديم والحديث يوجد الحاضر: الملكية الفرنسية. وهكذا يستنفد مونتسكيو كل أساليب الوجود، إنه يتطلع إلى فهم أشكال العالم الإنساني، إنه طموح فلسفي.

وبين القديم والجديد يميز مونتسكيو ثلاثة نماذج للحكم: الجمهوري، الملكي، والاستبدادي.

ومع ذلك لا يجد النظام الإنكليزي مكانه فيه. لنلاحظ إذن بأي شكل مفاجئ تظهر انكلترا وتنتشر في الكتاب الحادي عشر. توجد السطور الحاسمة في نهاية الفصل الخامس:

«توجد أيضًا أمة في العالم تكون الحرية السياسية الموضوع المباشر لدستورها. سنقوم بتفحص المبادئ التي تستند إليها. فإذا كانت المبادئ جيدة فستظهر الحرية فيها كما في مرآة».

«من أجل اكتشاف الحرية السياسية داخل دستور، لا يلزمنا بذل الكثير من العناء. إذا أمكن رؤيتها حيث توجد، وإذا وجدناها، فلماذا نبحث عنها؟ «ص١٤».

هكذا يؤطر مونتسكيو عرضه للنظام الجديد ينقد مضاعف لآخر مثل عظيم. الذي اتفق على تسميته «الجمهورية الكلاسيكية».

في نهاية الفصل السادس، نعلم أن رسم النظام الإنكليزي صدر عن الجرمن: «لقد عثر على هذا النظام الجميل في الغابة». إنه يحدد وضع أوروبا وفرصتها. إن الحقيقة الفعلية هي واقع من نوع جديد لم يعرف الفلاسفة القدماء إنه «واقعة تاريخية».

إن الغرض الأول لكتاب «روح القوانين» هو إذن إضعاف سلطة القدماء بشكل حاسم، وفكرة «النظام الأفضل»، وفكرة الفضيلة، ليضع مكانها «سلطة اللحظة الراهنة»، والتجربة الحديثة، والتي تتلخص في مفهومي «التجارة والحرية».

باختصار، على مونتسكيو أن يقنع قارئه بتفوق الحديث، وتفوق الحرية الحديثة على الفضيلة القديمة دون أن يتمكن من إجراء مقارنة بين النظامين أو المحكين. فالتعقيد الكبير لكتاب (روح القوانين) يبين بشكل خاص أن النظام الإنكليزي لا يجد مكانه في التصنيف المقدم بوصفه التصنيف الوافي للنظم السياسية، إنه يحمل بنفسه معياره الخاص، المعيار الجديد: الحرية.

هذا النظام الجديد للعقل اتخذ إسماً مجيداً: عصر **الأنوار**، عصر تدوي فيه كلمتا العقل Raison والطبيعة Nature. ويشهد في الواقع التراجع الحاسم لهذه وتلك (العقل والطبيعة) والمبدأ الفعال حقاً، والمفهوم السائد، ليس العقل ولا الطبيعة، بل «الحقبة الراهنة».

لكن لم يستمر هذا النعيم طويلاً. لقد شاءت الثورة الفرنسية إعادة فاعلية الواحد. كان لا بد من جعل العقل من جديد مكافئاً للعالم الإنساني الذي انعتق تحت أنواع الجديد أو بآثاره، بمتعة وانتصار.

لا يكتفي مونتسكيو بملاحظة عدم كفاية الموروث، العقل الذي بوصفه مبدأ مشتركاً مع الطبيعة، رغم إعادة العالم إلى الواحد. سنلاحظ مثل هذه المسيرة في التحليل النقدي الذي يقدمه مونتسكيو عن الفضيلة:

«إن رجال السياسة الأغريق الذين كانوا يعيشون في الحكومة الشعبية، لم يكونوا يعترفون بقوة أخرى يمكن أن تدعمهم غير قوة الفضيلة. أما رجال السياسة في الحاضر فلا يحدثوننا إلا عن المعامل، وعن التجارة والمال والثروات وحتى عن الترف». ص(٢٠).

يتابع مونتسكيو هنا، قضية توماس هوبس عن الفضائل الأخلاقية والحياة الأخلاقية مع تبديلها. نعرف أن هوبس برفضه أخلاقيات الفلاسفة القدماء، وكتاب الفلسفة الأخلاقية، الذين رأوا في الفضيلة «الغاية القصوى» للحياة الإنسانية،

الفردية والسياسية، يجعل من الفضائل «وسائل حياة هادئة اجتماعية ومريحة». ويتابع مونتسكيو هوبس على الاتهام بالمنفعة الشخصية ولكنه يحذف الرجوع إلى «مبادئ الطبيعة». فهو يكتفي بجعل «الفضيلة» «أمراً يرتبط بالنفع الشخصي»، وربطها بنظام سياسي خاص ستكون وسيلته النوعية للبقاء، دون إطلاق حكم، إيجابي أو سلبي، على الحقيقة العامة لوجهة النظر الإغريقية. فهو يقول عنها أقل مما يقول هوبس، ولكن، ووراء التحفظ وتواضع الطريقة يتم تجذير السيرورة النقدية. فمونتسكيو يتوصل بالفعل إلى الإيحاء بأن مصير كل الفضائل - وكل فضيلة - موجود في مصير الفضيلة الإغريقية - فضيلة الديمقراطية اليونانية، التي ينادي بها الساسة الأغريق. إن إيقاع مسيرته هو كالتالي. بعد أن أضفى صفة الخصوصية والديمقراطية على فكرة الفضيلة، سيصنع من هذه الفضيلة «الديمقراطية» نموذج كل فضيلة - سياسية، ولكن أيضاً أخلاقية أو دينية. يبدأ بجعل الفضيلة خصوصية وبعد ذلك يعممها وعندئذ تتقدم العلاقة بين الخاص والعام خصائص جديدة ينبغي الإشارة إليها منذ الآن.

ينسج مونتسكيو تخيلاً. فهو يبتدع فكرة عن الفضيلة لا تشتمل وحسب على الفضيلة السياسية القديمة بل أيضاً على الفضائل «الأخلاقية» أو «المسيحية». وبشكل عام، كل فضيلة مهما كان نوعها. في التنبيه للقارئ. كتب مونتسكيو:

«**لفهم الكتب الأربعة الأولى لهذا الكتاب، تجب ملاحظة أن ما أدعوه فضيلة في الجمهورية هو حب الوطن، أي حب المساواة. فضيلة لا هي بالفضيلة الأخلاقية ولا بالفضيلة المسيحية، إنما الفضيلة** السياسية..» (ص٢٦)، ويمكن الإثبات أن مونتسكيو عندما يتكلم عن الفضيلة، فإنه يقصد الفضيلة. هاكم ما كتبه في الفصل السادس من الكتاب الثالث:

«وهكذا، في الملكيات المنظمة جيداً، يكون كل الناس تقريباً مواطنين صالحين ونادراً ما نجد أحداً يكون إنساناً خيراً؛ إذ ليكون المرء إنساناً خيراً، لا بد أن يمتلك النية ليكون كذلك، وأن يحب الدولة لا من أجل ذاته بل من أجلها». (٢٦). ويربط جملة «إنسان فاضل» بهذه الملاحظة: «أن جملة إنسان فاضل لا تفهم هنا إلا بمعناها السياسي».

وإذا نظرنا الآن في الفصل الخامس للكتاب الرابع، بعد أن سجل أن الاستبداد والملكية تستندان إلى الأهواء، الخوف

والشرف، سجل مونتسكيو هذه الملاحظة عن الفضيلة الخاصة بالجمهوريات:

«... غير أن الفضيلة السياسية هي نكران للذات، الأمر البالغ الصعوبة على الدوام. يمكن تعريف هذه الفضيلة، بحب القوانين وحب الوطن، هذا الحب، الذي يتطلب تفضيلاً مستمراً للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة، يمنح كل الفضائل الخاصة، فهي ليست إلا هذا التفضيل». ص(٢٧).

إذن، ما هذه الفضائل الخاصة، إن لم تكن تلك التي ندعوها الفضائل الأخلاقية؟. هاكم إجابة مونتسكيو: **«إن حب الوطن يقود إلى العادات الطيبة، وطيب العادات يقود إلى محبة الوطن، وبقدر ما نمتنع عن تلبية أهوائنا الخاصة، بقدر ما نستسلم للأهواء العامة..»ص(٢٧).**

إن تعريف نموذج كل فضيلة، يعني تفضيل العام على الخاص، وليست الفضيلة إلا هذا التفضيل. وليست الفضيلة العامة الخاصة المميزة لنظام خاص وحسب. فمونتسكيو لايمل من التشديد على الطبيعة الخاصة، ويمكن أن أقول الطبيعة الاستثنائية.

إن الحياة الأخلاقية الأوروبية كانت منظمة واكتسبت حيويتها بالحوار الصراعي بين الأخلاق المدنية الإغريقية والرومانية من جانب، وموزاييك القواعد والنصائح الإنجيلية من جانب آخر. وهكذا يمكننا بسهولة ملاحظة هذه الجدلية عند المنعطفات الكبرى للتاريخ الأوروبي قبل القرن السابع عشر في صراعات العصر الوسيط بين البابا والامبراطور، وفي الانتقال من العصر الوسيط إلى عصر النهضة، ومنها إلى الإصلاح ومن الإصلاح إلى مناهضة الإصلاح.

من أجل اجتناب عودة القديم، وبناء سلطة الجديد، يضع مونتسكيو المسيحي والمواطن أحدهما فوق الآخر، والقاسم المشترك بينهما، إنما هو طاعة القاعدة التي تروض الأهواء. ويميل هذا المفهوم إلى جعلنا نفكر أن المدينة القديمة (الإغريقية) والكنيسة المسيحية كلتاهما، وإن بإسلوب مختلف، قوتان قمعيتان ومؤلمتان. لقد وضعت النهضة نهاية لحياة المدن، ونزع الإصلاح الديني سلاحه أمام السلطة الزمنية. إن مونتسكيو يبني مفهومه عن الفضيلة على خليط من الفضيلة السياسية اللادينية والفضيلة المسيحية.

هل يعني ما سبق قوله: إن مونتسكيو هو معاد أيضًا للمورثين الكبيرين أم لآثارهما العميقة؟. الجواب: إطلاقًا. لقد كان مونتسكيو من المعجبين الصادقين بما

كان يستحق الإعجاب في العصور الإغريقية - الرومانية. لأن هذه الحياة القديمة لم تعد تمثل في نظره إمكانًا حقيقيًا. على قارئ اليوم أن يبذل الجهد ليدرك فسحة الجدة التي تنطوي عليها هذه القضايا الأخرى، وأن «التاريخ لايعود»، إن فكرة الفضيلة كما وصفها مونتسكيو وتخيلها تضم معًا: العالم القديم الوثني والعالم المسيحي؛ إن ما يقوله عن الفضيلة يخص العالم الإنساني كما كان دائمًا حتى الزمن الحاضر، حتى ظهور النظام الإنكليزي، النظام الجديد للحرية الحديثة. (ص ١١-٦٦).

٢ - وجهة نظر علم الاجتماع:

بين مونتسكيو ولامارتين، عبر «التاريخ» على دعامته ووسيلة تحركه «الجميع» أو «المجتمع»، إذ يدخل الإنسان الحديث بوساطة المجتمع، المجتمع المعاصر، المجتمع الراهن.

صحيح أن التجارة في تفسير مونتسكيو، تتصف منذ ذلك الحين بصفات سرعان ما تُسْقَط على المجتمع. وقد أجرؤ على القول إنّ التجارة تتحلى بأساليب مدنية ومهذبة لايتحلى بها أبدًا - الشقيقان الكبيران - التاريخ والمجتمع. فالإحساس بالعيش «في داخل المجتمع» أمر مركزي في نظرنا كما هو أمر المعيشة «في داخل التاريخ»، الذي يكون تعبيره الفعال. وانبثق عنه علم جديد هو علم الاجتماع.

تأسس هذا العلم، في مطلع القرن التاسع عشر، وضمن ضرورة وضع نهاية للأزمة الثورية، بالكشف عن قانون الحتميات الاجتماعية، كما هو التناقض بين فكرة العقد الاجتماعي الحر وفكرة الحتمية الاجتماعية، إذ يتفق كارل ماركس وأوغست كونت على هذه النقطة: إن النظام البشري الجيد والعادل ليس من عمل الحرية بقدر ما هو نتيجة الحتمية الفاعلة في التاريخ وفي المجتمع. وفي القرن التاسع عشر، كان دعاة الحرية ومتأملوا الحتمية، «الليبراليون» و«علماء الاجتماع» أقل عداء فيما بينهم مما يبدو. وخلال تقدم القرن، تظهر مجموعة جديدة ويتعاظم تأثيرها: الاشتراكيون. يرى هؤلاء، أن العنصر الأساسي للعالم البشري هو المجتمع الذي يتميز عن الدولة وبشكل أعم، عن النظام السياسي الذي يذهب بعضهم إلى حد التنبؤ بتلاشيه. وهكذا، وبعد الثورة الفرنسية، تتواصل هذه المدارس الثلاث الكبرى في الفكر السياسي - الليبرالية، علم الاجتماع، والاشتراكية، عبر مفهوم المجتمع، عبر الفكرة أن هذا المجتمع - يختلف عن الدولة والمؤسسات السياسية

ويكون موقع امتناع التاريخ وامتناعه رجوعه إلى الوراء، بهذا المعنى تنفذ وجهة علم الاجتماع وتهيمن على كل الفكر السياسي الحديث.

عَرَضَ دركهايم الافتراضات الأساسية لوجهة النظر هذه بشكل بالغ الوضوح في رسالته المكتوبة باللغة اللاتينية عام /١٨٩٢/. إذ يقول: «وعليه، حتى يكون علم **الاجتماع أمراً ممكناً، كان من الضروري، قبل كل شيء، أن نعين له موضوعاً محدداً... أليست الشؤون الاجتماعية موضوع علم الاجتماع، أي القوانين، العادات، الأديان... الخ»**. (ص٧١).

إذا كثّفنا ما تعلمناه، تقول إن الفلسفة السياسية الكلاسيكية تنطلق من أفق **الفاعل، بينما يتبنى علم الاجتماع** وجهة نظر المشاهد (الملاحظ) إلى حد أنها لا تعترف لمن يعمل، أو لمن يعملون بأي مبادرة في الواقع وتنظر إلى أفعالهم وأعمالهم بوصفها النتائج الحتمية لأسباب ضرورية. إن الجهد الأعظم في هذا الاتجاه كان بلا ريب ما أنجزه ماكس فيبر. لقد أدرك فيبر حماية أو تأكيد وجهة نظر الملاحظ، أو المشاهد العلمي الذي لا يعير اهتمامه إلا للتسلسل الموضوعي للأسباب، دون أن يلغي حق ما يحياه ويفكر فيه، ويريده الإنسان في الواقع. الفرد الذي يختار بين أعمال متنوعة ممكنة ويحدث آثاراً واقعية. يعيد ماكس فيبر للفرد في الواقع وبأسلوب احتفالي «قيمة». في هذه النقطة الحاسمة، يجب أن يكون مونتسكيو دليلنا. بدءاً من استهلال كتاب «روح القوانين» نقرأ: «**تفحصت أولاً البشر، واعتقدت أنه في هذا التنوع اللامتناهي للقوانين والعادات لم يكن خيالهم وحسب هو الذي يقودهم. وضعت المبادئ، ورأيت انثناء الحالات الخاصة لها... وأن تواريخ الأمم لاتكون إلا توابع، وكل قانون يرتبط بقانون آخر**» (ص٧٦).

إن مونتسكيو ودركهايم مهتمان جداً بإخضاع تنوع الحالات لوحدة القانون، قانون يكون أكثر فأكثر، توحيداً، أكثر شمولية. ونتيجة لذلك يجهد كلاهما في تقليص دور المصادفة إلى الحد الأدنى. ولكن لا نرى كيف يمكن لعلم الاجتماع الإفلات من الدقة الدركهايمية دون أن يفقد من جراء ذلك طموحه العلمي. لنقرأ المعلم مرة أخرى: «**نظراً إلى الشروط التي يوجد فيها المجتمع، فإن الحياة المشتركة لا بد وأن تتخذ حتماً شكلاً معيناً ما، والقوانين هي التي تعبر عن هذا الشكل، وتنتج إذن بالحتمية ذاتها من هذه الأسباب الفعالة**». (ص٨٢).

في كتاب «روح القوانين» يظهر الإنسان

للمرة الأولى تحت هذه الإضاءة. إليكم كيف يعبر مونتسكيو عن ذلك: «تحكم البشر أجور عدة: المناخ، الدين، القوانين، ومبادئ الحكم، وأمثلة الماضي، الأعراف وآداب السلوك ومنها تتكون روح عامة وتصدر عنها. وبقدر ما يطغى أحد تلك الأسباب تتراجع أمامه الأسباب الأخرى..» . (ص٨٤).

قد تقولون إننا نضفي صفة درامية على الصعوبة، وإن مهمة الأدوات المفهومية لعلم الاجتماع ومبرر وجودها هو بالضبط التحكم بهذا التنوع، وبالحيلولة دون صيرورتها حقًا لامتناهية.. إننا نشهد - المؤلف - أن الأمر ليس على هذا الوضع. إنه يعرف كيفية استعمال الأبعاد الجامعة، ويجمع وقائع عديدة في فئة التأثير السكاني في الاقتصاد على سبيل المثال، أو تأثير السياسة والدين في الوضع السكاني، أو تأثيره في الاقتصاد، على سبيل المثال، أو تأثير السياسة والدين في الوضع السكاني، أو تأثيره في الاقتصاد. لنفترض أننا لاحظنا، في مجتمع ما، علاقات سببية متبادلة، بين عدة أبعاد اجتماعية على سبيل المثال، تأثير الوضع السكاني في الدين، وتأثير الدين في الوضع السكاني، في كل هذه العلاقات السببية، ما هي العلاقات الأهم، الأكثر علية؟. إن الحركة الطبيعية للاستقصاء في علم الاجتماع، هي البحث عن القوانين الأكثر تحولاً، والأسباب الاجتماعية الأكثر تسبيبًا. فالنزعة الطبيعية لعلم الاجتماع ستكون إذن في طرح مسبب اجتماعي «في المرجع الأخير». ولكن عالم الاجتماع يجهل هذه الأسئلة، ويدوّر بدأب دولاب الأسباب، والقوانين، أو التأثيرات الاجتماعية دون أن يهتم بتحديد دقيق عمّا يقوم السياسي، أو الاقتصادي، أو الديني، وحتى دون أن يخطر بباله بأنه كان عليه أن يهتم بذلك. وسيقول: الإشراط الاجتماعي، أو تكوين المسافات الاجتماعية، وإعادة إنتاج اجتماعي، وأكثر من كل شيء سيقول: المجتمع. الكلام عن المجتمع هو عملية تسيير، أو ربما ضرورة خطرة، ينبغي عدم تشيئتها.

لقد آن الأوان لدراسة صعوبات البرهان في علم الاجتماع. نعرف أن ماكس فيبر يضع فرضية تنص على وجود تناسب روحي بين شكل ما من البروتستانتية وبين نمط الفاعلية الاقتصادية. إن ما يصفه فيبر بوصفه تحولاً، وفقًا لمنطق ذهني وانفعالي بالغ الحياء، لقصيدة وطاقة روحية إلى نمط سلوك اقتصادي، يمكن تحليله في الاتجاه المعاكس، في مثالنا هذا عن الدين والاقتصاد وكيف يمكن لفيبر

التوصل إلى برهنة دقيقة تتناول، حالة خاصة؟. ما الذي يجعل من كتاب «الأخلاق البروتستانتية» نصًا أخاذًا؟. يوجد الجواب في اعتقادي في إحدى جمله الأخير: «إن الإنسان الحديث وإن كان مجنونًا بالإرادة الطيبة، عاجز عن منح الأفكار الدينية الأهمية التي تستحق في السلوك، في الثقافة وفي الخاصة القومية». «ولكن الأفكار الدينية لا تدع لنفسها تُستَنْتَج بكل بساطة من الشروط الاقتصادية. إنها بالضبط، العناصر الأكثر تأثيرًا في بناء العقلية القومية، إنها تحمل في ذاتها قانون نموها وتمتلك قوة ضاغطة تخصها بالذات.

الشيء الوحيد الذي يمكن لعالم الاجتماع أن يقوله، بصفته عالمًا، عن ترتيب القيم، هو أنها تتقدم هكذا في هذا المجتمع، وتتقدم بشكل آخر في مجتمع آخر. إن علم اجتماع القيم يشدد على دور القيم الفعال أو حتى دورها الخلاق، في عمله التقييمي يلجأ العقل إلى محك، أو محكات كلية تحدد ما هو النزيه، والمنصف، والنبيل، المطابق لرتبوية الغايات الإنسانية الطبيعية، أو للقانون الأخلاقي المميز للإنسان. فاختيار القيم من قبل مليار من الصينيين لا يتصف بأهمية أكبر من التركيبة المزاجية عند ابنة عمي، من زاوية النظر هذه، لا يمكن لعالم الاجتماع الذي يريد العثور على وجهة نظر الإنسان العامل تحويل البعد، أو السبب إلى دافع إلا إذا حول الدافع إلى قيمة. إن وضع المشاهد الموضوعي الذي يطالب به عالم الاجتماع سواء وصف «العلاقات بالقيم» أو إنشاء «قانون» وضع غريب عن وضع الإنسان العادي، ومرفوض بوعي مقصود من قبل الفيلسوف بوصفه مناقضًا للوضع الإنساني أساسًا. إن عالم الاجتماع: يرفض إطلاق أحكام، خالطًا بذلك الحكم المستعار الذي لم يخضع للدروس لدى الإنسان العادي والحكم الذي يؤسسه الفيلسوف. يبقى عالم الاجتماع الذي يفسّر تصرفات البشر بحدود القيم تحت سلطة وجهة نظر المشاهد. ولا يعطي حقًا لوجهة نظر الشخص الفاعل إلا في الحدود الضيقة التي تسمح بها تلك السلطة. إن الإنسان الفيبري الذي يختار بمطلق الحرية والسيادة القيم التي ينذر حياته لها يكون قرين الإنسان الدركها يمي الخاضع لحتمية الأسباب، لقوانين علم الاجتماع التي لا حول له فيها. وهكذا لا يمس علم اجتماع القيم، الذي يدعي أنه يعطي الحق لوجهة نظر الشخص الذي يقوم بالعقل، سيادة وجهة نظر المشاهد. (ص٦٦-١٠٤).

٣ - نظام الاقتصاد:

أحس آدم سميث بشكل بالغ الحيوية بأهمية التجربة الإنكليزية للمستقبل. ولكن بينما يرسخ مونتسكيو تلك السلطة الجديدة، فإن آدم سميث يقبل بها أو يستقبلها، برضا، بوصفها سلطة. إن ما يمثل سلطة بشكل خاص في نظره في الحقبة الراهنة إنما هو النمو الاقتصادي كما تجلى في انكلترا واسكوتلاندا. بشكل خاص منذ عهد إعادة البناء (Restauration) يشرح سميث هذا التحسين (improvement) بعامل نفسي كلي، عنصر مكوّن ومركزي في الطبيعة الإنسانية: الرغبة في تحسين الإنسان لظروفه. إذ يمكن «لغرابة الحكم» و«الأخطاء الأعظم للإدارة» كبح «التقدم الطبيعي للأمور» ولكنها لا توقفه أبدًا. فتحسين ظروف الحياة يشكل قانونًا عامًا للتاريخ، على الأقل للتاريخ الإنكليزي. ومع ذلك يقر آدم سميث أن «التحسين» يمكن أن يصطدم بحدود تضعها المؤسسات السياسية.

سميث يعتقد أنه من الممكن أن تستبعد السيرورة الديالكتيكية لدى مونتسكيو: استنباط خطي «للتاريخ» انطلاقًا من «الطبيعة» أو تضمن تحليلي «للتاريخ» في «الطبيعة». بتجاوز مونتسكيو ينضم سميث، فيلسوف الأخلاق - لفيلسوف الأخلاق هوبس: وأنه يكشف عن رغبة أساسية تعين حدود المسألة الإنسانية كما تعيّن حلها. يتكلم سميث عن الرغبة الأولى بوصفها، رغبة على الرغم من أنها هادئة وبعيدة عن الانفعال بشكل عام، تخرج مضامن بطن الأم ولا تبارحنا حتى الموت». «سميث من جانبه يرجع بشكل صريح إلى هوبس في هذا السياق: «ولكن الشخص الذي يكتسب ثروة طائلة، أو يرثها لايحصل بالضرورة على السلطة السياسية، أكانت سلطة مدنية أو عسكرية ولا يرثها. إن القدرة التي تعطيها هذه الحيازة للثروة مباشرة هي القدرة على الشراء - القدرة على الاقتناء، استعداد ما - طلبية ما - لكل عمل، أو لكل نتاج عمل يكون آنئذ في السوق». من هوبس إلى سميث صارت الرغبة في السلطة الرغبة بسلطة الشراء، هذا الشراء يمكن أن يتوجه لنتاجات العمل أو للعمل ذاته. غير أن سميث لا يعتقد أن الحساب الاقتصادي يكشف لنا سر عالم البشر. يعثر على التعقيد البشري في داخل هذه الرغبة الأساسية ذاتها. من المهم استقصاء هذا التعقيد، ذلك أن تحليل الرغبة تقودنا إلى الإنسان الاقتصادي Homoe conomicus.

إن رغبة الإنسان بتحسين شروط عيشه قُدمت بشكل مختلف جدًا في مؤلفي آدم سميث الكبيرين، كتاب «نظرية العواطف

الأخلاقية» الصادر عام /١٧٥٩/ و «ثراء الأمم» عام /١٧٧٦/. لنتأمل أولاً هذا النص الأساسي لكتاب «نظرية...» : «ماهي المكاسب التي نسعى إليها من هذا الشيء الكبير في الحياة البشرية الذي ندعوه تحسين شرط عيشنا؟ أن نُرْفق، ونُخدّم، وأن يُنظر إلينا بمودة، وأن نكون المفضلين والمقبولين، تلك هي المكاسب التي يمكن أن نتوقعها من ذلك. وما يبعث اهتمامنا إنما هو الغرور، وليس الراحة أو المتعة» ولنقرأ الآن النصوص المقابلة في كتاب «ثروة الأمم» الفصل الثالث من الكتاب الثاني يحمل عنوانًا له دلالته «مراكمة رأس المال، في العمل المنتج أو غير المنتج». الفصل منسق بالتمييز، والتباين بين الإسراف والتقتير. كرأس مال الأول يستعمل رأس المال بإنفاق أخرق، محولاً إياه بهذا الشكل من استعماله الخاص، بينما الثاني «التقتير» الذي يقتصد، ويراكم رأس المال، أي المنتج، للاقتصاد والتوفير هو إذن الاستعداد للتوفير، لتحقيق توفيرات سنوية، يثيرها «مبدأ بالغ القوة، المصلحة الواضحة والبديهية لكل فرد» عندئذ يُرفض إنفاق المسرف» بعدم ربط إنفاقه بدخله بأكل المسرف من رأس ماله..». ولكن، البشر في غالبيتهم يقتصدون لأن الاقتصاد هو الوسيلة «الأكثر شيوعًا والأكثر وضوحًا» من أجل تحسين ظروفهم.

في كتاب «نظرية العواطف الأخلاقية» كما في كتاب «ثروة الأمم» تعمل القناعة ذاتها: المسألة الكبرى لبني البشر هي تحسين ظروف معاشهم، في كتاب «نظرية..» تكون هذه الرغبة غرورًا. في كتاب «ثروة الأمم» تكون عدم رضا ومصلحة دون إرجاعهما ضمنًا أو صراحة إلى الغرور. فالغرور ينطوي على علاقة بالآخرين، أما عدم الرضا، لا يتضمن، بذاته، علاقة محددة بالآخرين. تفترض الرغبة بتحسين شروط معاشنا تصورًا ما، فمنح دور مركزي لتلك الرغبة يتضمن منح أهمية حاسمة للتخيل. فالتخيل يوجد في قلب «نظرية العواطف الأخلاقية». يقول سميث: «ينتشر خيالنا... على كل ما يحيط بنا. نؤخذ عندئذ **بجمال هذا الانسجام الذي يسود في التصور وأسلوب عيش العظماء، ونعجب كيف أن كل شيء تم تصوره من أجل راحتهم، وارضاء حاجاتهم، وتلبية أمانيهم، وإمتاع رغباتهم..»** (ص ١٢٩). العظماء تقودهم (يد خفية) لتوزيع الضروري للحياة تقريبًا كما لو قسمت الأرض إلى أجزاء متساوية بين جميع السكان، وهكذا يسهمون في نفع المجتمع ويفسحون المجال لتكاثر النوع، دون أن يعرفوا ذلك أو يبتغوه. عندئذ، هل تقدم اليد الخفية وحدة عالم

البشر في تنوعه؟ يقول آدم سميث: «ربما مقابل زوج من أقراط الزينة المصنوعة من فصوص الماس قدّم مالكو الأرض الإعالة، أما ما هو الشيء نفسه، ثمن الإعالة لألف من الرجال لمدة عام كامل بالإضافة إلى القيمة والسلطة اللتين يمنحهما هذا الثمن...» (ص١٣٢).

وهكذا في هذا المؤلف (ثروة الأمم) يقوم شرح الانتقال من المجتمع الاقطاعي إلى المجتمع التجاري، وبالتالي ميلاد المجتمع الحديث.

يجهد سميث ليجعل تفسيره مقبولاً بتوظيف موضوع اليد اللامرئية بقوله: «إن ثورة على هذا القدر الأكبر من الأهمية من أجل السعادة العامة ثم شكلنا إحداثها من مستويين متباينين من الناس لم يكونوا يقصدون البتة خدمة الشعب...» (ص ١٣٣).

آدم سميث عالم نفس عميق وبارع. غير أن العلاقة بين تحليلاته النفسية وقضاياه السياسية والاقتصادية تبقى غير محددة. كان على سميث أن يتخلى عن نظريته في الخيال والغرور التي عرضها بشكل رائع في كتاب «النظرية..». فهو يسرد تاريخًا، هو تاريخ التحسين وتاريخ تقدم المجتمع التجاري وانتصاره، دون أن يكون قادرًا على أن يسرد في الوقت ذاته التاريخ المقابل لأهواء البشر وأفكارهم.

ولكن، لماذا لا يصف آدم سميث تاريخ الاقتصاد بوصفه تاريخًا بشريًا بشكل نوعي بوصف كل مرحلة على أنها نظام تخيل؟. إن ما يسترعي سميث هو عدم التناسب بين النفع الفعلي للأشياء والعذوبة وأنواع اللطائف التي تكون الترف. إن ما يجذبنا إلى الترف، ليس نفعه الفعلي بل فكرة نفعه. بشكل أساسي، التخيل الذي يجعل الثروة والسلطة مرغوبين، الذي يجعلنا نتطلع إلى عيش مختلف عن عيش سائر البشر، هو فكرة جمالية. فالرغبة بالسلطة وتذوق الأشياء العديمة القيمة، هما تعبيران يصدران عن الرحم الجمالي نفسه. عن ملكة التخيل نفسها.

إن تخيل المجتمع المنهمك بالتجارة حاضر بشكل فعال في الأشياء التي تنتج ويتم تبادلها، وإذن حاضر في وسيط هذا التبادل وهو المال. وبابتلاعه التخيل أو دفنه في الأشياء المصنوعة وفي المال يتلاشى كملكة عظيمة.

إن التخيل، أكان اجتماعيًا أم فرديًا، ينزع إلى أن لا يعدّ أثرًا أو واقعة إلا ما يظهر شكل تلاؤم بين الوسائل والغايات.

التخيل هو الذي يمنح الأشياء قيمتها، هو الذي يجعلها مرغوبة، ولما كانت فكرة المنفعة أو التناسب هي التي تنظم التخيل

الجديد، فإن هذه الفكرة، هي التي ستقدم محك أو مقياس القيمة النسبية للأشياء.

يظهر المجتمع الذي ندرسه على أنه مجتمعنا، بوصفه نظام المنفعة، ونظام العمل، ونظام القيمة. وأخيرًا: في المجتمعات السابقة، كان للعمل هدفان ممكنان: إما العمل من أجل البقاء لضمان بقاء الأسرة أو الجماعة. وإما العمل لنضمن عيش الشخصيات النبيلة التي لم تكن تعمل في مجتمع التجارة. فلم نعد نعمل إلا من أجل العمل، أي لتحقيق أفكار نافعة وعلى الدوام جديدة يولدها التخيل. والعمل لا يبلغ أبدًا الراحة. (ص١٠٤ - ١٥٤).

٤ - الإنسان المتواري:

في الفصول السابقة، وصفتُ - المؤلف - باختصار تشكل تلك المجالات الثلاثة لوعي الذات عند الإنسان الحديث: التاريخ، والمجتمع، والاقتصاد. ولكن لن يكون بإمكان العلوم الإنسانية تحويل وعيها الجيد أو الرديء إلى معرفة، لأنها ترفض من حيث المبدأ محاولة وضع كلية الظاهرة الإنسانية في حسابها، وأن نفهم تعدد وتنوع جوانبها في وحدة الطبيعة Nature ووحدة العالم Monde أو وحدة الوجود Etre أو الإنسان Homme نفسه.

إن ما اتفق على تسميته الفلسفة الحديثة تكوّن في القرن السابع عشر في سيرورة سجالية ضد فلسفة أرسطو، سواء كانت تخص الطبيعة بشكل عام أو الإنسان بشكل خاص. والتي سيطيح بها بحزم ديكارت وهوبس وسبينوزا ولوك. كون الإنسان جوهرًا، جوهرًا واحدًا، ذلك هو العدو الذي ستقضي عليه الفلسفة الجديدة. إن نقد هوبس لمفهوم الصورة الجوهرية، وبشكل أعم نقده لميتافيزيقا أرسطو وسياساته مهما كان مباشرًا، وقاطعًا وساخرًا، فقد هيأ لإعادة تعريف وضعي للمسألة الإنسانية. يقول هوبس: «إن الأهواء التي، أكثر من أي شيء آخر، تسبب اختلافات الذهن، هي بشكل أساسي الرغبة القوية بدرجة ما بالسلطة، بالثروة، بالمعرفة وبالتكريم...». (ص ١٦٢).
إن ما يلخص في وقت واحد طبيعة الإنسان وحدود المسألة السياسية هو إذن الرغبة بـ «السلطة»، التي يمكن وصفها بالغرور أو الرغبة بالتفوق. ووفقًا لما يرى هوبس، يكون العلم الملكة الوحيدة التي تميز بشكل طبيعي البشر عن الحيوانات، العلم الذي هو معرفة النتائج والآثار المحتملة.

إن الفصل المعنون «في السلطة» هو الأطول في «المقال عن ملكة الفهم

السلطة Power في لبّ المؤلف: **الإرادة هي القدرة على تفضيل فعل على آخر**. الحرية هي القدرة على تنفيذ هذا التفضيل. ملكة الفهم هي قدرة. واحدة من الأهداف الرئيسية للمقال هو تجريد مفهوم الجوهر من كل قيمة. مسألة ما هو مميّز للإنسان، يمكن أن يترك جانبًا، أو على الأقل يفقد من ضغطه وضرورته. لم يعد الإنسان هذا الوجود الذي لا يتذوق إلا ما يتصف بالتفوق، إنه وحسب الوجود الذي ينتج عددًا من الآثار ويعرف أنه ينتجها. الإنسان قادر على الإحداث، على إنتاج أشياء لم تكن معطاة في الطبيعة أو من قبل الطبيعة، إنه «فنان». فالفنون والقوانين هي آثار، لا آثار من كرم الآلهة، بل آثار الطبيعة البشرية.

الفكرة الأولى هي التالية: فكرة الطبيعة الطيبة التي يوليها الموروث الفلسفي كما الموروث اللاهوتي أهمية كبيرة، كما يذكر لوك، ترجع في الواقع إلى إعطاء الإنسان مواد ليس لها تقريبًا أية قيمة بذاتها Almost worthless.

وكما أن عمله هو الذي يمنح /٩٩٪/ من قيمة الأشياء التي يمكن أن يمتلكها أو يتداولها، ومنه لاتقابل الأفكار الأخلاقية شيئًا مما هو موجود في الطبيعة، إنها من نتاج عمل الإنسان النماذج Archétypes التي يبدعها بنفسه.

يجعل لوك من القضية التي كانت سياسية، قضية فلسفية عامة: الإنسان بصفته إنسانًا هو الخالق التعسفي لقوانينه ومدلولاته الأخلاقية، لا يكون الحاكم قط هذا الإنسان - هنا بل الإنسان نفسه - وليس قط حاكم هذا البلد بل حاكم العالم البشري بوصفه كذلك. في تطورها الدائري، تفصل سيرورة لوك كليًا مضمون المدلول الأخلاقي، عن الهجة الأخلاقية المرتبطة به. ولا يترك لغافي الذهن، إلا هاتين القضيتين: براعة ملكة الفهم البشرية في ممارستها الطيبة أو السيئة. ويوحي لوك، أن عضو عملية التقييم هذه يمكن أن يكون شعورًا. وهكذا يتضمن وصف لوك للعالم الأخلاقي ثلاثة عناصر: الأول، والأكثر أهمية، هو الابتداع التعسفي للمدلولات، ثم يُنظر بعد ذلك إلى منح قيمة لتلك المدلولات. وأخيرًا، هذان العنصران مرتبطان معًا بصفتهما العملية. نحن على يقين من شيء واحد تصوره لوك: لابد من صنع البناء وفقًا لبعض القواعد وتكون قاعدة البناء. ولما لم يعد بالإمكان أن تزود الطبيعة الإنسانية بهذه القاعدة، ولا بالقانون الإلهي، لابد أن توجد بشكل ما يكشف فكرة القاعدة ذاتها، بل الفكرة الشكل ذاته للمسوغ (الدافع).

إن تحليل لوك لتكوين العالم الإنساني

يبدو حقًا، أنه يجعل من المستحيل إنشاء نظرية سياسية وأخلاقية ذات قيمة كلية. وهكذا يرى (لوك)، أن (المبدأ) حيث لا توجد ملكية لايمكن وجود (ظلم). إنها قضية تقبل المقارنة تمامًا مع النظريات الرياضية الأولية والتي ندرك بداهتها بمجرد تحليل الألفاظ: الملكية حق لـ... والظلم هو إنكار الحق. إذن: في بناء الفلسفة السياسية تكون طبيعة الجوهر، وطبيعة الإنسان مفترضة مسبقًا، ولكنها لا تُسأل.

لا نعرف ما هو الإنسان. وكل ما نعرفه هو أن المدلولات الأخلاقية التي تسود العيش المشترك للبشر هي من اصطناعهم وبالتالي ليست من طبيعة الإنسان. الشيء الوحيد الذي تعلّمه للطبيعة، والوحيد الذي لا يمكن رفضه على كل حال، هو استدعاء الحتمية الحيوانية: حتمية البقاء. لئن أراد الفرد البشري البقاء، فعليه أن يتغذى. وإذا نحن نظرنا إلى الحق أولاً، بوصفه حق الملكية، حق الانتفاع. يصير السؤال الآن: ابتداء من أي لحظة يكون مالكًا؟. الجواب: ابتداء من اللحظة التي سُحب فيها ما يؤكل من العالم، من المجال المشترك، ليدخل في دائرة فاعلية خاصة لهذا الذي يحتاج للطعام. اسم هذه الفاعلية، عند لوك هو العملLabour، العمل الإنساني. أما النقطة الثانية، أن واقع كون العامل يستعمل (ذراعه) أو (دماغه) لا يكفي لتثبيت ذلك. هكذا وفقًا لما يرى لوك، هل يملك الفرد البشري في ذاته الأساس الضروري والكافي للملكية؟. هذا الحق لايجد مصدره الأول في واقع العيش معًا في شروطه ونتائجه، بل في علاقة الفرد المنفصل مع الطبيعة ومع الذات.

لا ينكر لوك كون الإنسان يختلف عن الحيوان، ويصل إلى حد ملاحظة أن «القدرة على التجريد» تضع «تمييزًا» كاملاً بين الإنسان والحيوان. لن يكون بالإمكان بناء هذه الفلسفة السياسية الحيادية إلا بعد إنشاء خط الفصل بين ما هو غير مؤكد وما هو مؤكد في شؤون البشر بالشكل الأدق الممكن. إن مشروع «المقال» يرمي إلى، أن المفاهيم التي كانت تمنح التماسك للجوهر الإنساني رازت المفاهيم الواحدة تلو الآخر بشكل منهجي، ثم رفضها. والنتيجة الأساسية، وشبه الوحيدة هي أن الجوهر البشري مجهول وعصي على المعرفة.

لقد أكد هوبس من قبل عدم وجود **خير أسمى** Summum Bonum وأن لا معنى للخير والشر إلا بالنسبة للشخص المعني. ولكن لوك يذهب إلى أبعد من ذلك. الفرق

بين الإنسان كما يراه لوك والإنسان الذي يراه هوبس، يجد التعبير الأفضل في هذه الجملة من لوك: thegreatest presen; uneasiness is the surex إن الوجود القلق الحاضر هو مهماز العمل). إنه يتجاوز الحاضر برغبته بالسلطة والتي هي قلق ورغبة المستقبل، الرغبة بالتحكم بالمستقبل. عند لوك القلق يتصف بالنبل. فلا هو بالمسيحي، ولا هو بالإغريقي، سيكون الإنسان الذي يعمل ويستهلك، شديد المراس لا يتعب ولا يتطلع، يمنح حركته أواضطرابه للمجتمع الحديث.

قبل ختام هذا الفصل لابد من الوقوف عند فلسفة هيوم النقدية. إنه على الأقل حكم الناقد الكبير للوك. فلننظر إلى النقد الذي يوجهه لتصور لوك للملكية. يرى هيوم أن لوك يخلط بين فكرة الملكية وفكرة حق الملكية بإعطائهما الفصل نفسه: العمل. يوجه هيوم الضربة (القاضية) إلى مفصل محاكمة لوك: نحن نغير هذا الشيء أو نفسده وحسب. إن صلة الملكية بين الفرد والشيء المشغول تتطلب حتى يمكن إنشاءها، إدخال «أفكار أخرى» غير أفكار الفرد، وعمله والشيء المشغول. يعني هذا أن العمل ذاته لا يكفي لتأسيس حق الملكية، حتى في أصله. على نقيض لوك، يميزهيوم بدقة بين الملكية - واقع وجود فصل صارم ودائم للممتلكات في مجتمع ما - وبين حق الملكية - القواعد التي وفقًا لها تُسند الممتلكات وتُكفل للأشخاص. فمصلحة المجتمع تؤسس ضرورة العدالة حيث تكون الملكية أحد تعبيراتها أو أشكالها. وهكذا يميل هيوم إلى عكس نظرية لوك عن العلاقات بين الملكية والعدالة. يقوم هيوم بنقد داخلي لمسيرة لوك مبيّنًا أن لوك لا يحترم منطق جملة «الأفكار» التي هي وسيلته الأساسية في التحليل. فلا يمكن ربط حق الملكية للفرد بشيء ما بوساطة الفكرة، وهي هنا فكرة العمل، ذلك أن كل فكرة تستدعي حكمًا أفكارًا أخرى نكوّن معنا عالم البشر. يقبل هيوم بالنصيب الأهم من وجهة نظر لوك عن فاعلية الذهن: ولكنه (هيوم) يرى أن لوك يخون هذا المبدأ، أو يناقضه، بشكل خاص فيما يكتبه بخصوص المفهوم الأساسي عنده مفهوم القدرة Power. إن ما يدعوه لوك بشكل غير موفق القدرة هو في الواقع ارتباط ضروري. وهذا الارتباط الضروري، لاينشئه الذهن إلابفضل التكرار، أو العادة. وهكذا لا يرى هيوم وحسب، أن المفاهيم الأخلاقية لا تقوم البتة على طبيعة الأشياء أو الإنسان، بل أيضًا لايمكن توضيح سببها ولا وضع استنتاجاتها العلمية. وبهذا المعنى فهي

أيضًا مثل الأفكار الخرافية، غير معقولة، ولكنها خرافة نافعة. (ص١٥٥ - ٢٢٥).

٥ - انتصار الإرادة:

قد يدهش القارئ من هذا الموقف للوعي الحديث الذي نسعى إلى إنشائه، لأننا لم نكرس إلا فقرة واحدة لمسألة الحرية. وتظهر بأنها تكوّن الصلة بين الوعي المشترك والحياة السياسية، في اللحظة ذاتها التي يتقدم فيها مفهوم الحرية إلى الصف الأول في الفلسفة والحياة السياسية، يصيبه ما يشبه إنشطارًا داخليًا. حتى القرن السابع عشر كان لا ينفصل عن ترجمة أو أخرى لحرية الاختيار. مع المفكرين الذين يؤسسون الحرية الحديثة، ينفصل مفهوم الحرية كليًا عن مفهوم حرية الاختيار، بل يقف ضده.

كانت الحرية بوصفها حرية الاختيار وتنسجم برقة مع الطبيعة، أما الحرية بوصفها إرادة أقوى مما ينبغي بالنسبة للطبيعة. إن الحرية بوصفها إرادة ستقطع ارتباطها بالطبيعة الذي باركته العناية وأقلقته.

إن أعظم تقريظ كانت تمنحه الفلسفة الأغريقية لنظام سياسي قولها عنه إنه كان نظامًا «وفقًا للطبيعة». ولكن لنقرأ ما كتبه هيجل في السطور الأولى من الفقرة /٢٥٨/ من كتابه «مبادئ فلسفة الحق»: «إن **الدولة، بوصفها الإرادة الجوهرية المتحققة في الواقع، واقع الإرادة تجده الإرادة في الوعي الخاص للذات المرفوع إلى عموميته، هي المعقول بذاته ومن أجل ذاته...»** (ص٢٣٠). ما يجعل هذا النص نصًا يتجاوز المألوف، ويجعله بالغ الأهمية أنه يوفق في ذاته بين كل التعارضات المكوّنة لعالم الإنسان في الموروث، بين العام والخاص، بين الحق والواجب، بين الشيء والوعي، بين الحركة والسكون، وإنه يكمل هذه المصالحة بصفتها تحقيق الإرادة أي حيث تصير الإرادة واقعًا. والدولة، هي بالضرورة كل هذا معًا لأنها ليست سوى إطار فاعلية الإرادة وأثرها، إنها - الدولة - ما تريد الإرادة ليكون بإمكانها أن تتحقق في الواقع. كل الفلسفة السياسية الحديثة، التي تؤسس النظام السياسي الشرعي على إرادة الفرد الإنساني، تفكر أصلاً كما يفكر هيجل.

بلغة مختلفة جدًا عن تلك التي يستعملها هيجل، يدخلنا توكفيل Tocqueville إلى أفكار قريبة منها، عندما ينشر أمام ناظرينا ضرورة الديموقراطية، لهذا التوصيف وجهان: فهو يعني من جهة أن الشعوب الحديثة،

الشعوب الديموقراطية، لن تقبل أبدًا بنظام اجتماعي لايقوم على المساواة بين الأفراد وتكون كل عودة إلى «الارستقراطية» بعد الآن، أمرًا مستحيلاً. من جانب آخر، الديموقراطية منذورة لأن تمدَّ بلا حدود، سلطتها على الإنسان الديموقراطي، نعرف أن توكفيل اكتشف في أمريكا أهمية الفكرة، أي الإرادة الديموقراطية. وهكذا، في الولايات المتحدة، المبدأ المولّد للجمهورية (سيادة الشعب) هو ذات المبدأ الذي ينظم معظم الأفعال الإنسانية (ص ٢٣٢). وعندئذ يرى توكفيل، أن الديموقراطية والارستقراطية ليست سوى نظامين سياسيين ممكنين دائمًا في إطار نظام طبيعي ينطوي أيضًا على نظم أخرى. هكذا عثر ثانية في سياق آخر على ما قلنا في الفصل الأول، وإن فكرة التاريخ تجد شكلها وأساسها في القطبية بين الجديد والقديم بحيث لم يبق للطبيعة القديمة من القوة لتقليصها.

ومن أجل أن نبدأ بتكوين قدرتنا على استشفاف أهمية هذا الاختلاف، لنصغ على التوالي إلى أرسطو وروسو، كتب أرسطو: «إن السبب في وجود عدة أشكال من النظم السياسية هو أن كل مدينة تنطوي على عناصر متعددة (...) وبالتالي ندرك بوضوح أنه لابد من وجود أنماط نظم سياسية مختلفة بشكل نوعي بعضها عن بعض لأن الأجزاء التي تتألف منها تختلف فيما بينها أيضًا بشكل نوعي». (ص ٢٣٥). إن هذا التنوع لدى أرسطو ينزع إلى التبلور في اتجاهين أو نموذجين: «حكومة شعبية وحكومة أوليغارشية». روسو يجعلنا نستشف تطلب الديموقراطية الحديثة وأحاديثها بالأسلوب الذي يميز فيه فصل الإرادة الذي هو العقد الاجتماعي، مبدأ ومصدر تلك الديموقراطية: «إن بنود هذا العقد محددة بطبيعة الفعل إلى حد ان اقل تعديل يلغي قيمتها واثرها». (٢٣٥). وهكذا بنظر روسو، لا تقبل المسألة السياسية إلا حلاً جيدًا واحدًا: لا يسع الإرادة إلا أن تريد، ولا يسعها إلا أن تريد ما تريد.

عن السؤال: ما هي المدنية؟ أو: ما الذي يصنع هوية المدنية؟ يجيب أرسطو، أنه بنيتها، أو حكومتها، نظامها السياسي (Sapoliteia). فما هو النظام، السياسي، إنه تغير ما للعدالة. في المدنية الواقعية، يتخذ الجدل مكانه بين رجل النظام الأوليغارشي ورجل النظام الديموقراطي. وبدلاً من بناء الشرعية السياسية، انطلاقًا من حالة ما قبل سياسي، ينطلق أرسطو من آراء حول العدالة كما تُصاغ في المدن الواقعية، وفي الساحة العامة: «إنه يأخذ

مأخذ الجد وجهة نظر المواطن في الشأن السياسي». (ص ٢٣٦).

لقد أخذ ارسطو المطالبة السياسية على الدوام مأخذ الجد. فإن نحن عبرنا القرون، نلتفت نحو الناقد الحديث الكبير لأرسطو، نلاحظ أن توماس هوبس، على نقيض ذلك، يتناول المطالبة السياسية باستخفاف، وكأنها تعبير عن الغرور الفردي. هذا الفرق يوصلنا إلى الفرق في السياسة الحديثة. يرى هوبس، أن كون المطالب كلها تتعرض للنقد هو إشارة إلى عدم وجود تسويغ لأي منها. هنالك حيث يلمح أرسطو بدايات حوار عن العدالة خليق بالانتباه الأكثر جدية للفيلسوف، يرى هوبس مشهدًا كوميديًا: ينفخ كل مرشح للسلطة صدره ويمتدح جدارته التي لا تضاهيها جدارة. لم يعامل هوبس بكل هذا الاستخفاف كل مطالبة بالسلطة، وحتى كل تأكيد للتفوق إلى حد أنه يرى في القضايا العامة التي طرحها أرسطو عن التفاوت بين البشر تجليًا للغرور الفردي للمربي الحكيم للاسكندر. لمَ هذا الازدراء المرسل من قِبَل الفيلسوف الحديث للمسألة الفلسفية، المسألة التي هي الفلسفة ذاتها؟ لابد من الإقرار بأن شيئًا ما، بنظر هوبس وبنظر هؤلاء الذين جازوا بعده؟ يجعل الحوارعن العدالة ببساطة أمرًا مستحيلاً.

وفي الحقيقة يمنع الحوار عن العدالة، إنما هو انبثاق المطالب الدينية.

إن الفارق بين وجهة نظر هوبس ووجهة نظر أرسطو، هو، الفارق الذي يفصل الفلسفة الحديثة عمومًا عن الفلسفة القديمة. على سبيل المثال، الفارق الذي يفصل سيرورة، أوبالأحرى منهج ديكارت، عن سيرورة أرسطو أو أفلاطون. ينطلق ديكارت، وارسطو وأفلاطون من وجهة النظر التي أسسها سقراط: كل الآراء الإنسانية تحتاج إلى تمحيص وتكون من جراء هذا موضوع جدل أو تشكيل. غير أن الفلاسفة الأغريق يرون أنه مهما كانت الآراء بلا يقين، فإنها الواسطة الوحيدة التي بحوزتنا حتى نتجه نحو الحقيقة. وخلافًا لذلك يرى ديكارت أنه لما كانت كل الآراء لا تتصف باليقين، ينبغي المضي بالشك إلى أقصاه وحتى إلى ما يتجاوزه، **«اعتقدت انه يجب علي (...) أن أرفض كل ما يمكن أن يساورني فيه أدنى شك، بعدّه خطأ بشكل مطلق، كي أرى إذًا ما تبقى بعد ذلك شيء ما يقاوم الشك كليًا».** (ص٢٥٠). كما هو معروف، فإن القضية أفكر، إذن أنا موجود، تزود بالقضية الأولى التي لا يمسها الشك، والتي انطلاقًا منها يمكن تشييد صرح معرفة حقيقية.

أما ماركس فقد كان الفيلسوف الأكثر أرسطالية بين الفلاسفة المحدثين، أدرك أكثر من أي شخص آخر، فهم أكثر من أي واحد آخر، أي انقلاب تضمنته نهاية التسجيل السياسي، وخصخصة ما كان «يدعوه» العناصر المادية والروحية التي تصوغ مضمون الحياة للأفراد. لقد رأى أن الارتقاء السياسي Diepolitische Erhebung للإنسان، فوق مضامين حياته في آن معًا «يلغي» ويفترض مسبقًا الدين والملكية، والثقافة Bildung والمهنة والمولد باختصار، أجزاء الهيئة السياسية حسب أرسطو، يضاف إليها الآن الدين. لقد تعرّف في «الانعتاق السياسي» المميز الديمقراطية الحديثة على تقدم كمصير ولكن التحرير النهائي «الانعتاق السياسي» وقد تم إنجازه سيتضمن اتحاد الإرادة السيدة مع مضامين الحياة. إن منظور هذا الاتحاد كان، بالطبع «وهمًا ثوريًا» عند ماركس لأن سيادة الإرادة شرط الانعتاق الإنساني كما هي شرط الارتقاء السياسي، يفترض بالضبط الفصل. (ص٢٢٥ ـ ٢٦٧).

٦ ـ نهاية الطبيعة

في البدء، كان العالم خاويًا ولا شكل له، بلا قوانين، بلا فنون، بلا علوم، وكانت روح الإنسان تحوم فوق الظلمات. تلك هي، الأقوال الأولى، التي يقولها الإنسان لنفسه عندما، يقرر أن لا يتلقى إنسانيته إلا من نفسه، ويعمل على أن يكون خالق تكوينه الخاص به، وعن هذا التقويم يقدم لنا كل من هوبس ولوك وروسو ثلاث ترجمات يمكن أن تنظر إليها بشكل شامل. إنها تبشر بالخير نفسه.

يمكن القول بالتأكيد أن «العقد الاجتماعي» بوصفه لا يرسم سيرورة «واقعية» يكون عدم تماسكه الوصفي، أو الفينومينولوجي قليل الأهمية. وأن المهم هو العرض المؤسلب، الرمزي، وحتى التمثيلي، لقبول الشرعية الحديثة بوصفها مبدأ النظام الحديث موجود حقًا، لأن مجتمعاتنا هي بالفعل «مؤسسة على العقد» ولكن لا يمكن أن يكون موضوع تفكير، إذ لا يمكن أن يصير المرء جزءًا من كل، دون التفكير في الكل، دون أن يكون بحوزته فكرة هذا الكل، وإن مثل هذه الفكرة هي نفي للعقد. ستظهر الواقعة أقل غرابة إن نحن تعلّمنا التمييز بين المنصرين اللذين يصنع غموضهما قوة الشرعية الحديثة وصفتها الكتيمة. العنصر الأول: فكره ذاك القانون العام، ذاك الأمر المتفوق جذريًا على الطبيعة ـ الجزء المكوّن والأساسي لنظرية العقد. أما فيما يخص مفهوم العقد بالمعنى الدقيق، القديم قدم

البشرية، وعلى كل حال الحقوق الرومانية، فهو بحد ذاته متميز كليًا، ولا يأخذ كل رحاتيه المؤسسة والمبدعة الحديثة بشكل نوعي إلا لأنه يمتزج بهذا المفهوم للقانون العام، المولود من العمل ومن الاهتراء المتبادل للمدينة وللكنيسة.

عند هوبس، وجود عالمين هو أكثر من المطلوب، «عالم واحد يكفي». إن نقد الدين مقنع بيسر: سيوجد دائمًا «كهنة بغيضون unpleasing priests» ولكن كيف العثور ثانية، أو إعادة بناء وحدة العالم الإنساني، كيف تُشيّد المدينة المتحدة، حيث الإنسان، وقد صار راشدًا، لن يبحث عن دوافعه إلا في ذاته، أي في عقله؟ إنه الآن (العقل Raison) أو (الحرية Liberté) الإنسانية هي نفسها التي تصير «إمارة خيالية» بلا صلة تربطها بحاجات ورغبات الطبيعة الإنسانية، بل صلة وصل مع الحقيقة الفعلية لشرطنا الإنساني.

نحن الآن أقدر على تحديد دقيق للمضمون الذهني، التنظيم الداخلي لشكل الوعي الذي قدم نقطة انطلاق هذا البحث، وحيث رأينا التحديد الأول للإنسان الحديث. يعيش الإنسان الحديث في التاريخ، وهو يفهم نفسه، ويعرف نفسه بوصفه «وجودًا تاريخيًا». الإنسان الحديث في بصفته حديثًا، يتجنب القانون ويتبعه، يتجنب القانون الذي منحته له الطبيعة، والله، أو الذي منحه لنفسه البارحة، وهو اليوم يثقل عليه، وكأنه قانون إنسان آخر. في هذا المشروع، تكون طبيعة الإنسان عدوه الأول. مؤكد، ليست الطبيعة بكل وجوهها وتعبيراتها التي يهرب منها على هذا النحو، والتي يسعى إلى إخضاعها على هذا النحو. بحيازة وعي الذات وبتعريف الذات بوصفها (وجودًا تاريخيًا) يتعامى الإنسان الحديث على ما هو بصدد القيام به.

❖ ❖ ❖